Tokoh-tokoh Tasawuf dan Ajarannya

Suteja Ibnu Pakar

Tokoh-tokoh Tasawuf dan Ajarannya

UU No 19 Tahun 2002 Tentang Hak Cipta

Fungsi dan Sifat hak Cipta Pasal 2

1. Hak Cipta merupakan hak eksklusif bagi pencipta atau pemegang Hak Cipta untuk mengumumkan atau memperbanyak ciptaannya, yang timbul secara otomatis setelah suatu ciptaan dilahirkan tanpa mengurangi pembatasan menurut peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Hak Terkait Pasal 49

1. Pelaku memiliki hak eksklusif untuk memberikan izin atau melarang pihak lain yang tanpa persetujuannya membuat, memperbanyak, atau menyiarkan rekaman suara dan/atau gambar pertunjukannya.

Sanksi Pelanggaran Pasal 72

1. Barangsiapa dengan sengaja dan tanpa hak melakukan perbuatan sebagaimana dimaksud dalam pasal 2 ayat (1) atau pasal 49 ayat (2) dipidana dengan pidana penjara masing-masing paling singkat 1 (satu) bulan dan/atau denda paling sedikit Rp 1.000.000,00 (satu juta rupiah), atau pidana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun dan/atau denda paling banyak Rp 5.000.000.000,00 (lima miliar rupiah).
2. Barangsiapa dengan sengaja menyiarkan, memamerkan, mengedarkan, atau menjual kepada umum suatu ciptaan atau barang hasil pelanggaran Hak Cipta sebagaimana dimaksud dalam ayat (1), dipidana dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun dan/atau denda paling banyak Rp 500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah)

Tokoh-tokoh Tasawuf dan Ajarannya

Suteja Ibnu Pakar

Jl. Elang 3, No 3, Drono, Sardonoharjo, Ngaglik, Sleman
Jl.Kaliurang Km.9,3 – Yogyakarta 55581
Telp/Faks: (0274) 4533427
Hotline: 0838-2316-8088
Website: www.deepublish.co.id
E-mail: deepublish@ymail.com

Katalog Dalam Terbitan (KDT)

PAKAR, Suteja I
Tokoh-tokoh Tasawuf dan Ajarannya/oleh Suteja Ibnu Pakar.--Ed.I, Cet. I--Yogyakarta: Deepublish, Mei 2013.

x, 242 hlm.; 20 cm

ISBN **978-602-7811-98-0**

1. Biografi Tokoh Agama Islam I. Judul
297.092

Suteja Ibnu Pakar
TOKOH-TOKOH TASAWUF DAN AJARANNYA

Desain cover oleh Herlambang Rahmadhani
Penata letak oleh Dyni Nafisawati

PENERBIT DEEPUBLISH
(Grup Penerbitan CV BUDI UTAMA)
Anggota IKAPI (076/DIY/2012)

Isi diluar tanggungjawab percetakan

KATA PENGANTAR

Segala puji bagi Allah SWT yang telah memberi kesempatan dan kesehatan kepada Penulis sehingga buku yang berjudul "Tokoh-tokoh Tasawuf dan Ajarannya" dapat sampai di tangan para Pembaca.

Terima kasih Penulis sampaikan kepada Rektor IAIN Syekh Nurjati atas dorongan motivasi kepada seluruh Dosen untuk menulis dan mewujudkan budaya baca tulis di segenap sivitas akademika IAIN Syekh Nurjati.

Dalam buku ini diketengahkan 4 hal dimulai dari pengantar ke tasawuf, tokoh sufi sentral dan ajarannya, pendidikan bagi calon sufi dan kepribadian calon sufi. Beberapa teori yang dilahirkan oleh para Sufi antara lain teori ma‖rifat, teori Al Ittihad, teori Wihdat Al Wujud, teori Al hulul.

Semoga buku ini bermanfaat serta kritik dan saran kami nantikan guna penyempurnaan di masa mendatang.

Cirebon, April 2013

Penulis

DAFTAR ISI

BAGIAN KETIGA PENDIDIKAN BAGI

CALON SUFI (MURID)

BAGIAN TERAKHIR

KEPRIBADIAN CALON SUFI

BAGIAN PERTAMA
PENGANTAR KE TASAWUF

BAB I DINAMIKA TASAWUF

A. Munculnya Tasawuf

1. Dikhotomi Fikih-Tasawuf

Selama abad pertama hijriah tasawuf belum dikenal sebagai sebuah disiplin ilmu yang mandiri. Abad ketiga hijriah dapat diklaim sebagai awal dari adanya kesadaran untuk merumuskan epistema tasawuf Islam sebagai bagian dari upaya identifikasi tasawuf Islam dengan perilaku keagamaan yang senada. Klaim ini dikuatkan oleh fakta sejarah yang menyatakan bahwa dalam masa ini muncul nama-nama besar yang mulai tergerak untuk menulis tentang tasawuf semisal al-Muhasibi (w. 243 H), al-Kharraz (w. 277 H), al-Hakim al-Tirmidzi (w. 285 H) dan al-Junayd (w. 297 H).(al-Taftâzânî, 1991, hal. 95). Upaya perumusan epistema ini menjadikan tasawuf tidak lagi identik sebagai pengejawantahan sikap keberagamaan, namun beralih menjadi sebuah disiplin ilmu yang memuat sejumlah teori dan banyaknya terma-terma sufistik yang tersebar. Tasawuf yang sebelumnya punya kecenderungan elastis, tidak berbenturan dengan nilai-nilai normatif, selaras dengan diskursus keagamaan lainnya seperti tafsir, tetapi dalam abad 3 H. (masa kematangan tasawuf) justru terkesan kaku dan mengambil jarak yang ironisnya diakibatkan oleh kemandirian tasawuf itu sendiri.

Perkembangan yang sangat jelas dari kekakuan tasawuf dalam masa ini adalah terjadinya perbedaan yang realatif signifikan dengan

fikih. Objek kajian tasawuf, metode dan sistematika, serta tujuannya yang semula terkait erat dengan fikih mulai terpisah-pisah. Fikih oleh kalangan tasawuf hanya dilokalisir dalam ruang sempit dengan adanya labelisasi terhadapnya sebagai `ilm al-Dzahir. Sementara tasawuf dipersepsikan sebagai `ilm al-Bathin yang merepresentasikan pengalaman intuisi. Pengorbanan besar yang harus dibayar akibat kemandirian tasawuf bukan hanya sekedar keengganannya dipasung oleh kaidah-kaidah fikih. Tasawuf seolah-olah mengesankan dirinya sebagai satu kajian yang kebal hukum. Akibat dari fenomena ini, paradigma tasawuf yang berkembang tidak lagi tunggal. Muncul satu paradigma yang moderat dengan mencoba melakukan kompromi antara dimensi esoteris dengan eksoteris, mempertemukan ranah metafisika dengan ranah rasional atau fisika. Sementara di kalangan lain, berkembang paradigma syadz yang mencoba menggambarkan relasi Tuhan dengan manusia sehingga memunculkan ungkapan-ungkapan syathahat dan konsepsi-konsepsi aneh semodel al-Ittihad dan al-Hulul.

Dalam kelompok teolog yang meyakini idealitas paradigma pertama terdapat nama-nama besar seperti Ma`ruf al-Karkhi (w. 200 H), Abu Sulayman al-Darani (w. 215 H) dan Dzu al-Nun al-Mishriy (w. 245 H). Dari nama-nama tenar inilah terlahir sebuah rumusan ideal tentang tasawuf Islam. Rumusan yang juga didengungkan oleh al-Harits ibn Asad al-Muhasibi (w. 243 H). Bagi mereka, tasawuf haruslah terbangun atas nilai-nilai normatif (syari`ah). Pemahaman yang demikian membuat entitas tasawuf dalam benak mereka adalah ma`rifah, zuhd dan perhatian yang

mendalam terhadap akhlak manusia (metode introspeksi, manhaj al-Istibthan) sebagai cermin dari kepribadiannya. Karena enggan terlepas jangkauan dimensi normatif, pemaknaan terhadap terma al-Fana‖ menurut kalangan ini juga harus tunduk kepada otoritas syari`ah. Asumsi ini mengandaikan bahwa al-Fana‖ merupakan satu fase di mana manusia mampu terlepas otoritas manapun dan hanya menyisakan indoktrinasi Allah semata. Definisi terma al-Fana‖ beserta konsepsi-konsepsi tasawuf menjadi demikian matang dan bahkan terkesan semakin kompleks saat berada dalam sentuhan al-Junayd (w. 297 H), sekalipun merupakan penganut taat madzhab fiqh Abu Tsawr.

Diskursus mendalam terhadap terma al-Fana‖ inilah yang memicu kentalnya nuansa-nuansa syathahat. Maraknya syathahat ternyata mampu mencuatkan kontroversi dan menjadi penyebab munculnya tuduhan atau stigma bahwa fase al-Fana‖ merupakan fase yang sangat rentan mengantarkan pelaku tasawuf dalam klaim inkarnasi (hulul) dan al-Ittihad yang menjadikannya menabrak rambu-rambu syari`ah, seperti tuduhan Ibn Taymiah. Apa yang dituduhkan Ibn Taymiah bahwa ada korelasi yang erat antara inkarnasi dan al-Ittihad dengan al-Fana‖ akan semakin jelas dan nampak dalam pribadi semodel Thayfur ibn Isa ibn Sarusyan atau yang lebih dikenal dengan nama Abu Yazid al-Busthami (w. 361 H). Semasa dalam fase al-Fana‖, Abu Yazid al-Busthami melontarkan ucapan syathahatnya : " **Inni Ana Allah La Ilaha illa Ana Fa`budni**". Dalam benak Ibn Taymiah, fase al-Fana‖-nya al-Busthami adalah fase yang gagal dengan menganggapnya sebagai sebuah perilaku sufistik yang tidak layak untuk diikuti karena

mengesankan al-Ittihad. Tuduhan yang lebih menyakitkan mengatakan bahwa pernyataan al-Busthami ketika sedang berada dalam puncak ekstase sesungguhnya merupakan gejala awal dari kemunculan terma wihdat al-Wujud (pantheism).

Tetapi analisa yang berbeda diketengahkan oleh al-Taftazani. Baginya, syathahat yang terlontar dari al-Busthami sama sekali tidak mewakili madzhab **pantheism** sebab aliran ini mulai dikenal pada masa Ibn `Arabi (w. 638 H). Al-Taftazani menegaskan bahwa syathahat-nya al-Busthami tidak lain dan tidak bukan adalah pengalaman olah kebatinannya atau refleksi pengalaman spiritualnya yang dapat ditemui dalam setiap pribadi-pribadi teolog muslim moderat dan tidak dimaksudkan sebagai upaya melakukan konfrontasi dengan hegemoni syari‖ah/fikih. Penilaian ini nampaknya hanya semacam pengulangan dari apa yang telah disampaikan oleh ‖Abd. al-Qadir al-Jaylani walau dalam bahasa yang sedikit berbeda. Bagi kalangan lain fenomena syathahiyât yang tertangkap dalam pribadi al-Busthami adalah gambaran dari belum sempurnanya fase al-Fana‖ al-Busthami.

Imbas dari intens diskursus al-Fana‖ adalah munculnya sebuah terma asing yang menggoyahkan wilayah eksoteris. Terma dimaksud adalah al-Hulul yang pada akhirnya mengantarkan Abu al-Mughits al-Husayn ibn Manshur ibn Muhammad al-Baydhawi atau lebih dikenal dengan julukan al-Hallaj (301 H) kepada altar eksekusi. Tubuhnya disalib, tangan dan kakinya dipotong, lehernya ditebas dan bagian tubuh lainnya dibakar dan dilempar ke dalam Sungai Dajlah. Pada dasarnya, apa yang menimpa al-Hallaj merupakan kasus serupa yang menimpa al-Busthami. Kedua-

duanya sama-sama memperoleh ekstase dan menikmatinya serta tenggelam dalam al-Fana‖ dengan kesungguhan hati dan segenap perasaan sehingga terlahir dari alam bawah sadar mereka syathahat yang mengejutkan alam sadar para fuqaha'. Perbedaan fase al-Fana‖ diantara keduanya mungkin hanya terletak pada tataran kualitasnya saja.

Sebagai figur yang secara geneologis berdarah Persia dan awalnya adalah pemeluk agama Majusi, al-Hallaj disebut banyak terpengaruh oleh budaya-budaya lain seperti filsafat Hellenistik yang begitu dominan, pandangan hidup bangsa Persia dan kaum Syi`ah serta dogma-dogma Kristen. Akibat dari adanya keluasan wawasan, menjadikannya tergerak untuk mencoba menyelaraskan ajaran Islam dengan filsafat Yunani yang diwujudkan dalam olah spiritualnya. Dalam hal ini, kalau memang benar anggapan orientalias, bahwa al-Hallaj telah mendahului al-Ghazali dalam usahanya mempertemukan filsafat dengan agama (Islam). Dengan mendalam dan detail, al-Hallaj saat berada dalam fase al-Fana‖ mencoba mendeskripsikan relasi manusia dengan Tuhannya. Dengan tanpa sadar, dia menyatakan, sebagai bentuk deskripsinya, bahwa Tuhan telah berinkarnasi (tanasaukh, al-Hulul, menitis) dalam dirinya yang tertangkap dari pernyataannya, "Ana al-Haqq". Namun, tak jarang, dia meng-counter pendapatnya sendiri dengan menegasikan konsep inkarnasi dan meyakininya sebagai satu hal yang paradoks dengan syari`ah. Berangkat dari inkonsistensi konsep inkarnasinya, banyak kalangan menilai bahwa inkarnasi yang ditawarkan al-Hallaj bukanlah inkarnasi dalam pengertian yang sesungguhnya, melainkan sebagai keniscayaan dari fase al-Fana‖.

Penilaian yang juga disampaikan oleh al-Taftazani dan membuatnya gagal dalam memandang tasawuf Islam sebagai sebuah gugusan epistemolgi, namun hanya menampilkannya dalam wajah historis yang kental.

2. **Makna Tasawuf**

Istilah sufi mulai dikenal pada abad II Hijriah, tepatnya tahun 150 H. Orang pertama yang dianggap memperkenalkan istilah ini kepada dunia Islam adalah Abu Hasyim al-Sufi atau akrab disebut juga Abu Hasyim al-Kufi. Tetapi pendapat lain menyebutkan bahwa tasawuf baru muncul di dunia Islam pada awal abad III hijriah yang dipelopori oleh al-Kurkhi, seorang tokoh asal Persia. Tokoh ini mengembangkan pemikiran bahwa cinta (mahabbah) kepada Allah adalah sesuatu yang tidak diperoleh melalui belajar, melainkan karena faktor pemberian (mawhibah) dan keutamaan dariNya. Adapun tasawuf baginya adalah mengambil kebenaran-kebenaran hakiki. Tesis ini kemudian menjadi suatu asas dalam perkembangan tasawuf di dunia Islam. Beberapa tokoh lainnya yang muncul pada periode ini adalah al-Suqti (w.253 H), al-Muhasibi (w. 243 H) dan Dzunnun al-Hasri (w. 245 H).

Tasawuf kemudian semakin berkembang dan meluas ke penjuru dunia Islam pada abad IV H dengan sistem ajaran yang semakin mapan. Belakangan, al-Ghazali menegaskan tasawuf atau hubb Allah (cinta kepada Allah) sebagai keilmuan yang memiliki kekhasan tersendiri di samping filsafat dan ilmu kalam. Pada abad 4 dan 5 H. hijriah inilah konflik pemikiran terjadiantara kaum sufi dan para fuqahall. Umumnya, kaum sufi dengan berbagai tradisi dan disiplin spiritual yang dikembangkannya dipandang oleh para

fuqaha‖ sebagai kafir, zindiq dan menyelisihi aturan-aturan syari‖at. Konflik ini terus berlanjut pada abad berikutnya, terlebih lagi ketika corak falsafi masuk dalam tradisi keilmuan tasawuf dengan tokoh-tokohnya seperti Ibn al-‖Arabi dan Ibn al-Faridl pada abad 4 H. Realitas inilah yang kemudian menimbulkan pembedaan dua corak dalam dunia tasawuf, yaitu antara tasawuf -amali (praktis) dan tasawuf nadzari (teoritis). Tasawuf praktis atau yang disebut juga tasawuf sunni atau akhlaki merupakan bentuk tasawuf yang memagari diri dengan al-Qur‖an dan al-Hadits secara ketat dengan penekanan pada aspek amalan dan mengaitkan antara ahwal dan maqamat. Sedangkan tasawuf teoritis atau juga disebut tasawuf falsafi cenderung menekankan pada aspek pemikiran metafisik dengan memadukan antara filsafat dengan ketasawufan.

Diantara tokoh yang dianggap sebagai pembela tasawuf sunni adalah al-Haris al-Muhasibi (w. 243H/858 M), al-Junaid al-Baghdadi (w. 298/911), al-Kalabadzi (385/995), Abu Thalib al-Makki (386/996), al-Qusyaeri (465/1073), dan al-Ghazali (505/1112). Sedangkan tokoh yang sering disebut sebagai penganut tasawuf falsafi adalah Abu Yazid al-Bustami (261/875), al-Hallaj (309/992), al-Hamadani (525/1131), al-Suhrawardi al-Maqtul (587/1191) dan Ibn -Arabi.

Diprediksi kemunculan pemikiran tasawuf adalah sebagai reaksi terhadap kemewahan hidup dan ketidakpastian nilai. Tetapi secara umum tasawuf pada masa awal perkembangannya mengacu pada tiga alur pemikiran: (1) gagasan tentang kesalehan yang menunjukkan keengganan terhadap kehidupan urban dan kemewahan; (2) masuknya gnostisisme Helenisme yang

mendukung corak kehidupan pertapaan daripada aktif di masyarakat; dan (3) masuknya pengaruh Buddhisme yang juga memberi penghormatan pada sikap anti-dunia dan sarat dengan kehidupan asketisme. Terdapat 3 sasaran antara dari tasawuf: (1) pembinaan aspek moral; (2) ma‖rifatullah melalui metode kasyf al-Hijab; dan (3) bahasan tentang sistem pengenalan dan hubungan kedekatan antara Allah dan makhluk. Dekat dalam hal ini dapat diartikan: merasakan kehadiranNya dalam hati, berjumpa dan berdialog denganNya, ataupun penyatuan makhluk dalam iradah Allah.

Pendekatan historis kemudian mengklasifikasikan tasawuf menjadi dua tingkatan, yaitu: tasawuf sebagai semangat atau jiwa yang hidup dalam dinamika masyarakat muslim, dan tasawuf yang tampak melekat bersama masyarakat melalui bentuk-bentuk kelembagaan termasuk tokoh-tokohnya. Perluasan wilayah kekuasaan Islam tidak semata-mata berimplikasi pada penyebaran syiar Islam melainkan juga berimbas pada kemakmuran yang melimpah ruah. Banyak di kalangan sahabat yang dahulunya hidup sederhana kini menjadi berkelimpahan harta benda. Menyaksikan fenomena kemewahan tersebut muncul reaksi dari beberapa sahabat seperti Abu Dzar al-Ghifari, Sa‖id bin Zubair, ‑Abd Allah bin ‑Umar sebagai bentuk "protes" dari perilaku hedonistik yang menguat pada masa kekuasaan Umayyah.

B. Tasawuf Syar'i

Tasawuf selanjutnya berkembang menjadi aliran (mazhab); dan sejauh tidak bertentangan dengan Islam dapat dikatakan positif.

Tetapi apabila telah keluar dari prinsip-prinsip keislaman maka tasawuf tersebut menjadi aliran sesat, dan sering dikenal dengan sebutan misticime. Tasawuf ijabi atau yang dibenarkan oleh syara' mempunyai dua corak. Pertama, tasawuf akhlaqi, yakni yang membatasi diri pada dalil-dalil naqli atau atsar dengan menekankan pendekatan interpretasi tekstual. Kedua, tasawuf sunni, yakni yang sudah memasukkan penalaran-penalaran rasional ke dalam konstruk pemahaman dan pengamalannya. Perbedaan mendasar antara tasawuf salafi dengan tasawuf sunni terletak pada takwil. Salafi menolak adanya takwil, sementara sunni menerima takwil rasional sejauh masih berada dalam kerangka syari'ah. Sedangkan tasawuf salbi atau disebut juga tasawuf falsafi adalah tasawuf yang telah terpengaruh secara jauh oleh paham gnostisisme Timur maupun Barat. Terdapat beberapa pendapat tentang pengaruh luar yang membentuk tasawuf Islam, ada yang menyebutkannya dari kebiasaan rahib Kristen yang menjauhi dunia dan kehidupan materiil. Ada pula yang menyebutkannya dari pengaruh ajaran Hindu dan juga filsafat neoplatonisme. Dalam Hindu misalnya terdapat ajaran asketisme dengan meninggalkan kehidupan duniawi guna mendekatkan diri kepada Allah dan menggapai penyatuan antara Atman dan Brahman. Pythagoras juga mengajarkan ajakan untuk meninggalkan kehidupan materi dengan memasuki dunia kontemplasi. Demikian juga teori emanasi dari Plotinus yang dikembangkan untuk menjelaskan konsep roh yang memancar dari Dzat Allah dan kemudian akan kembali kepadaNya. Pada konteks ini, tujuan mistisisme baik dalam maupun di luar Islam ialah kesadaran akan adanya komunikasi dan dialog langsung antara roh

manusia dan Allah, kemudian mengasingkan diri dan berkontemplasi.

Lahirnya tasawuf didorong oleh beberapa faktor: (1) reaksi atas kecenderungan hidup hedonis yang mengumbar syahwat; (2) perkembangan teologi yang cenderung mengedepankan rasio dan kering dari aspek moral-spiritual; (3) katalisator yang sejuk dari realitas umat yang secara politis maupun teologis didominasi oleh nalar kekerasan. Karena itu sebagian ulama memilih menarik diri dari pergulatan kepentingan yang mengatasnamakan agama dengan praktik-praktik yang berlumuran darah. Menurut Hamka, kehidupan sufistik sebenarnya lahir bersama dengan lahirnya Islam itu sendiri. Sebab, ia tumbuh dan berkembang dari pribadi Nabi SAW. Tasawuf Islam sebagaimana terlihat melalui praktik kehidupan Nabi dan para sahabatnya itu sebenarnya sangatlah dinamis. Hanya saja sebagian ulama belakangan justru membawa praktik kehidupan sufistik ini menjauh dari kehidupan dunia dan masyarakat. Tasawuf kemudian tak jarang dijadikan sebagai pelarian dari tanggung jawab sosial dengan alasan tidak ingin terlibat dalam fitnah yang terjadi di tengah-tengah umat. Mereka yang memilih sikap uzlah ini sering mencari-cari pembenaran (apologi) atas tindakannya pada firman Allah.

Padahal dapat diketahui bersama bahwa Nabi dan para sahabatnya sama sekali tidak melakukan praktik kehidupan kerahiban, pertapaan atau uzlah. Mereka tidak lari dari kehidupan aktual umat, tetapi justru terlibat aktif mereformasi kehidupan yang tengah dekaden agar menjadi lebih baik dan sesuai dengan cita-cita ideal Islam.

Sebagaimana halnya fikih dan kalam, tasawuf memang sering dipandang sebagai fenomena baru yang muncul setelah masa kenabian. Tetapi tasawuf dapat berfungsi memberi wawasan dan kesadaran spiritual atau dimensi rohaniah dalam pemahaman dan pembahasan ilmu-ilmu keislaman. Tanpa memahami gagasan dan bentuk-bentuk mistisisme yang dikembangkan dalam Islam, maka hal tersebut serupa dengan mereduksi keindahan Islam dan hanya menjadi kerangka formalitasnya saja. Dimensi mistis dalam tiap tradisi keagamaan cenderung mendeskripsikan langkah-langkah menuju Allah dengan imaji jalan (the path). Misalnya, di Kristen dikenal 3 (tiga) jalan: the via purgativa, the via contemplativa, dan the via illuminativa. Hal serupa ada pula dalam Islam, dengan mempergunakan istilah shari‖a, tariqa, dan haqiqa. Praktik kesufian sebagaimana dipahami secara umum dewasa ini memang menuntut disiplin laku-laku atau amalan-amalan yang merupakan proses bagi para salik menemukan kesucian jiwanya. Salik adalah istilah yang diberikan kepada para pencari Allah, yaitu orang-orang yang berusaha mengadakan pendekatan (taqarrub) untuk mengenal Allah dengan sebenar-benarnya.

Jalan spiritual yang ditempuh para sufi tidaklah mudah. Dalam tradisi kesufian, tingkatan-tingkatan spiritual digambarkan dalam analogi titik pemberhentian (station atau maqam) yang antara sufi satu dengan lainnya sering terdapat perbedaan pendapat. Station ini antara lain: (1) taubat; (2) zuhud; (3) sabar; (4) tawakkal; (5) ridha; (6) mahabbah; (7) ma‖rifah fana‖; (9) ittihad; (10) hulul. Selain maqam, tradisi sufi mengenal apa yang disebut dengan hal (jamaknya ahwal, state). Yakni situasi kejiwaan yang diperoleh

seorang sufi sebagai karunia dari Allah atas riyadhah atau disiplin spiritual yang dijalaninya. Suatu situasi kejiwaan tertentu terkadang terjadi hanya sesaat saja (laih), adakalanya juga relatif cukup lama (wadhih), bahkan jika hal tersebut sudah terkondisi dan menjadi kepribadian, maka hal inilah yang disebut sebagai ahwal. Beberapa ahwal yang banyak dianut oleh kalangan sufi rumusannya sebagai berikut: (1) muraqabah; (2) khauf; (3) rajall; (4) Syauq; (5) Uns; (6) tumallninah; (7) musyahadah (yakin). Allah dalam surat al-Nisa ayat 77 bersabda, "Katakanlah, kesenangan di dunia ini hanya sementara dan akhirat itu lebih baik bagi orang-orang yang bertaqwa".

Dalam wacana kesufian, takhalli -an al-Radzail atau membersihkan diri dari perbuatan tercela merupakan langkah awal untuk membersihkan hati seseorang. Sedangkan tahalli bi al-fadail atau menghiasi diri dengan sifat-sifat luhur adalah tangga berikutnya untuk mencapai tingkat spiritualitas yang lebih tinggi yaitu tajalli. Jadi tarekat digambarkan sebagai jalan yang berpangkal pada syariat. Ini sebuah pengandaian olah kalangan sufi bahwa sesungguhnya sekolah tasawuf adalah cabang dari dogma agama.

C. Perkembangan Tasawuf

Dalam biografi para sufi klasik memang tampak adanya keselarasan antara sikap lahir dan sikap batin. Zuhud yang dipahami dalam konsep klasik sering terlihat tidak berhenti sebatas pada sikap batin, melainkan juga tampak melalui aplikasi tata lahir. Misalnya mereka hidup dalam kesederhanaan yang memang sangat tampak secara kasat mata. Hal tersebut diyakini sebagai bagian dari latihan-

latihan pengendalian diri dalam menempuh jalan kesufian. Jadi, latihan fisik tersebut memang untuk batin.

Dewasa ini, modernitas telah mengimplikasikan adanya kekosongan atau keterasingan dari dimensi spiritualitas. Modernitas yang memang dibangun dari penolakan terhadap spiritualitas mulai tampak dipertanyakan kembali. Di masa kontemporer sekarang ini, ketika godaan kekayaan materiil demikian dominan, bahkan ―kesalehan agama‖ pun kerap kali hanya menjadi salah satu instrumen atau sekedar ―jubah‖ asesoris bagi keunggulan dan kesuksesan hidup duniawi, wacana kehidupan sufistik tampak semakin relevan. Tasawuf, dengan pendidikan sufistiknya, masih dipercaya mampu menjadi alternatif solutif untuk mengantar manusia menemukan jalan menuju keridhaan Allah. Allah telah menggariskan mengenai siapa sejatinya manusia yang sukses hidupnya di dunia ini, dan sebaliknya siapa yang gagal. Kata kuncinya terletak pada kesanggupan untuk memelihara jiwa agar tidak tergadai menjadi budak syahwat dengan melalaikan Allah.

Ibn al-Qayyim menyatakan, menafsirkan ayat tersebut, bahwa Allah menyifatkan manusia yang mati hatinya slaksana bangkai (mayyit). Adapun yang mampu menghidupkannya adalah roh makrifat, tauhid, ibadah, serta cintaNya. Sementara Nabi Muhammad SAW juga menganalogikan manusia yang lalai dari mengingat Allah dengan hal serupa, yaitu tak lebih halnya seonggok bangkai.

Demikianlah, praktik kehidupan sufistik –jika pengertiannya dikembalikan kepada ikhtiar pembersihan jiwa, mendidik dan mempertinggi derajat budi, serta menekan segala bentuk

ketamakan dan kerakusan, juga memerangi syahwat yang berlebih dari keperluan untuk kesentosaan diri– dalam al-Qur'an dan al-Sunnah mempunyai dasar pijakan dan petunjuk yang kokoh.

Meskipun demikian, hal yang sesungguhnya lebih utama daripada pemaparan dalil-dalil argumentatif, yang normatif maupun rasional, tentang absahnya perilaku sufistik dalam kehidupan umat Islam, adalah penghayatannya secara aktual dalam praktik hidup sehari-hari di masyarakat. Wahid Bakhsh Rabbani mengatakan bahwa Sufisme sesungguhnya adalah perkara pengalaman aktual atas realitas, dan bukannya sesuatu hal yang lantas dapat dipahami melalui sekedar penjelasan teoritis

D. Dari Zuhud ke Tasawuf

Benih-benih tasawuf sudah ada sejak dalam kehidupan Nabi SAW. Hal ini dapat dilihat dalam perilaku dan peristiwa dalam hidup, ibadah dan pribadi Nabi Muhammad SAW. Sebelum diangkat menjadi Rasul, berhari–hari ia berkhalwat di gua Hira terutama pada bulan Ramadhan. Di sana Nabi banyak berdzikir bertafakur dalam rangka mendekatkan diri kepada Allah. Pengasingan diri Nabi di gua Hira ini merupakan acuan utama para sufi dalam melakukan khalwat. Sumber lain yang diacu oleh para sufi adalah kehidupan para sahabat Nabi yang berkaitan dengan keteduhan iman, ketaqwaan, kezuhudan dan budi pekerti luhur. Oleh sebab itu setiap orang yang meneliti kehidupan kerohanian dalam Islam tidak dapat mengabaikan kehidupan kerohanian para sahabat yang menumbuhkan kehidupan sufi di abad–abad sesudahnya.

Setelah periode sahabat berlalu, muncul pula periode tabiin (sekitar abad ke 1 dan ke 2 H). Pada masa itu kondisi sosial-politik sudah mulai berubah dari masa sebelumnya. Konflik–konflik sosial politik yang bermula dari masa Usman bin Affan berkepanjangan sampai masa–masa sesudahnya. Konflik politik tersebut ternyata mempunyai dampak terhadap kehidupan beragama, yakni munculnya kelompok kelompok Bani Umayyah, Syi‖ah, Khawarij, dan Murjiah.

Pada masa kekuasaan Bani Umayyah, kehidupan politik berubah total. Dengan sistem pemerintahan monarki, khalifah–khalifah Bani Umayyah secara bebas berbuat kezaliman–kezaliman, terutama terhadap kelompok Syi‖ah, yakni kelompok lawan politiknya yang paling gencar menentangnya. Puncak kekejaman mereka terlihat jelas pada peristiwa terbunuhnya Husein bin Ali bin Abi Thalib di Karbala. Kasus pembunuhan itu ternyata mempunyai pengaruh yang besar dalam masyarakat Islam ketika itu. Kekejaman Bani Umayyah yang tak henti–hentinya itu membuat sekelompok penduduk Kufah merasa menyesal karena mereka telah mengkhianati Husein dan memberikan dukungan kepada pihak yang melawan Husein. Mereka menyebut kelompoknya itu dengan Tawwabun (kaum Tawabin). Untuk membersihkan diri dari apa yang telah dilakukan, mereka mengisi kehidupan sepenuhnya dengan beribadah. Gerakan kaum Tawabin itu dipimpin oleh Mukhtar bin Ubaid as-Saqafi yang terbunuh di Kufah pada tahun 68 H.

Di samping gejolak politik yang berkepanjangan, perubahan kondisi sosial pun terjadi. Hal ini mempunyai pengaruh yang besar

dalam pertumbuhan kehidupan beragama masyarakat Islam. Pada masa Rasulullah SAW dan para sahabat, secara umum kaum muslimin hidup dalam keadaan sederhana. Ketika Bani Umayyah memegang tampuk kekuasaan, hidup mewah mulai meracuni masyarakat, terutama terjadi di kalangan istana. Mu'awiyah bin Abi Sufyan sebagai khalifah tampak semakin jauh dari tradisi kehidupan Nabi SAW serta sahabat utama dan semakin dekat dengan tradisi kehidupan raja–raja Romawi. Kemudian anaknya, Yazid (memerintah 61 H/680 M – 64 H/683M), dikenal sebagai seorang pemabuk. Dalam sejarah, Yazid dikenal sebagai seorang pemabuk. Dalam situasi demikian kaum muslimin yang saleh merasa berkewajiban menyerukan kepada masyarakat untuk hidup zuhud, sederhana, saleh, dan tidak tenggelam dalam buaian hawa nafsu. Diantara para penyeru tersebut ialah Abu Dzar al-Ghiffari. Dia melancarkan kritik tajam kepada Bani Umayyah yang sedang tenggelam dalam kemewahan dan menyerukan agar diterapkan keadilan sosial dalam Islam.

Dari perubahan–perubahan kondisi sosial tersebut sebagian masyarakat mulai melihat kembali pada kesederhanaan kehidupan Nabi SAW dan para sahabatnya. Mereka mulai merenggangkan diri dari kehidupan mewah. Sejak saat itu kehidupan zuhud menyebar luas di kalangan masyarakat. Para pelaku zuhud itu disebut zahid (jamak : zuhhad) atau karena ketekunan mereka beribadah, maka disebut abid (jamak : abidin atau ubbad) atau nasik (jamak : nussak). Zuhud yang tersebar luas pada abad–abad pertama dan kedua Hijriah terdiri atas berbagai aliran yaitu :

1. Aliran Madinah

Sejak masa yang dini, di Madinah telah muncul para zahid. Mereka kuat berpegang teguh kepada al-Qur‖an dan al-sunnah, dan mereka menetapkan Rasulullah sebagai panutan kezuhudannya. Diantara mereka dari kalangan sahabat adalah Abu Ubaidah al-Jarrah (w.18 H.), Abu Dzar al-Ghiffari (w. 22H.), Salman al-Farisi (w. 32 H.), Abdullah ibn Mas‖ud (w. 33 H.), Hudzaifah ibn Yaman (w. 36 H.). Sementara itu dari kalangan tabi‖in diantaranya adalah Sa‖id ibn al-Musayyad (w. 91 H.) dan Salim ibn Abdullah (w. 106 H.).

Aliran Madinah ini lebih cenderung pada pemikiran angkatan pertama kaum muslimin (salaf),dan berpegang teguh pada zuhud serta kerendah-hatian Nabi. Selain itu aliran ini tidak begitu terpengaruh perubahan–perubahan sosial yang berlangsung pada masa dinasti Umayyah, dan prinsip–prinsipnya tidak berubah walaupun mendapat tekanan dari Bani Umayyah. Dengan begitu, zuhud aliran ini tetap bercorak murni Islam dan konsisten pada ajaran–ajaran Islam.

2. Aliran Bashrah

Louis Massignon mengemukakan dalam artikelnya, Tasawuf, dalam Ensiklopedie de Islam ,bahwa pada abad pertama dan kedua Hijriah terdapat dua aliran zuhud yang menonjol. Salah satunya di Bashrah dan yang lainnya di Kufah. Menurut Massignon orang–orang Arab yang tinggal di Bashrah berasal dari Banu tamim. Mereka terkenal dengan sikapnya yang kritis dan tidak percaya kecuali pada hal–hal yang riil. Mereka pun terkenal menyukai hal-

hal logis dalam nahwu, hal–hal nyata dalam puisi dan kritis dalam hal hadits. Mereka adalah penganut aliran ahlus sunnah, tapi cenderung pada aliran–aliran mu'tazilah dan qadariyah. Tokoh mereka dalam zuhud adalah Hasan al-Bashri, Malik ibn Dinar, Fadhl al-Raqqasyi, Rabbah ibn -Amru al-Qisyi, Shalih al-Murni atau Abdul Wahid ibn Zaid, seorang pendiri kelompok asketis di Abadan[18].

Corak yang menonjol dari para zahid Bashrah ialah zuhud dan rasa takut yang berlebih–lebihan. Dalam halini Ibn Taimiyah berkata : "Para sufi pertama–tama muncul dari Bashrah. Yang pertama mendirikan khanaqah para sufi ialah sebagian teman Abdul Wahid ibn Zaid, salah seorang teman Hasan al-Bashri. Para sufi di Bashrah terkenal berlebih–lebihan dalam hal zuhud, ibadah, rasa takut mereka dan lain–lainnya, lebih dari apa yang terjadi di kota–kota lain. Menurut Ibn Taimiyyah hal ini terjadi karena adanya kompetisi antara mereka dengan para zahid Kufah.

3. Aliran Kufah

Aliran Kufah menurut Louis Massignon, berasal dari Yaman. Aliran ini bercorak idealistis, menyukai hal-hal aneh dalam nahwu, hal-hal image dalam puisi, dan harfiah dalam hal hadits. Dalam aqidah mereka cenderung pada aliran Syi'ah dan Rajaiyyah.dan ini tidak aneh, sebab aliran Syi'ah pertama kali muncul di Kufah. Para tokoh zahid Kufah pada abad pertama Hijriah ialah ar-Rabi' ibn Khatsim (w. 67 H.) pada masa pemerintahan Mu'awiyah, Sa'id ibn Jubair (w. 95 H.), Thawus ibn Kisan (w. 106 H.), Sufyan al-Tsauri (w. 161 H.)

4. Aliran Mesir

Pada abad–abad pertama dan kedua Hijriah terdapat suatu aliran zuhud lain, yang dilupakan para orientalis, dan aliran ini tampaknya bercorak salafi seperti halnya aliran Madinah. Aliran tersebut adalah aliran Mesir. Sebagaimana diketahui, sejak penaklukan Islam terhadap Mesir, sejumlah para sahabat telah memasuki kawasan itu, misalnya Amru ibn al-Ash, Abdullah ibn Amru ibn al-Ash yang terkenal kezuhudannya, al-Zubair bin Awwam dan Miqdad ibn al-Aswad.

Tokoh–tokoh zahid Mesir pada abad pertama Hijriah diantaranya adalah Salim ibn ‖Atar al-Tajibi. Al-Kindi dalam karyanya, al-wulan wa al-Qydhah meriwayatkan Salim ibn -Atar al-Tajibi sebagai orang yang terkenal tekun beribadah dan membaca al-Qur‖an serta shalat malam, sebagaimana pribadi–pribadi yang disebut dalam firman Allah : "Mereka sedikit sekali tidur di waktu malam". (QS. al-Dzariyyat, 51:17). Dia pernah menjabat sebagai hakim di Mesir,dan meninggal di Dimyath tahun 75 H. Tokoh lainnya adalah Abdurrahman ibn Hujairah (w. 83 H) menjabat sebagai hakim agung Mesir tahun 69 H. Sementara tokoh zahid yang paling menonjol pada abad II Hijriah adalah al-Laits ibn Sa‖ad (w. 175 H). Kezuhudan dan kehidupannya yang sederhana sangat terkenal. Menurut ibn Khallikan, dia seorang zahid yang hartawan dan dermawan.

5. Karakteristik Zuhud

Pertama: Zuhud ini berdasarkan ide menjauhi hal–hal duniawi, demi meraih pahala akhirat dan memelihara diri dari azab

neraka. Ide ini berakar dari ajaran–ajaran al-Qur'an dan al-Sunnah yang terkena dampak berbagai kondisi sosial politik yang berkembang dalam masyarakat Islam ketika itu.

Kedua : Bercorak praktis, dan para pendirinya tidak menaruh perhatian untuk menyusun prinsip–prinsip teoritis zuhud. Zuhud ini mengarah pada tujuan moral.

Ketiga : Motivasi zuhud ini ialah rasa takut, yaitu rasa takut yang muncul dari landasan amal keagamaan secara sungguh–sungguh. Sementara pada akhir abad kedua Hijriah, di tangan Rabi'ah al-Adawiyyah, muncul motivasi cinta kepada Allah, yang bebas dari rasa takut terhadap azabNya.

Keempat : Menjelang akhir abad 2 Hijriah, sebagian zahid khususnya di Khurasan dan pada Rabi'ah al-Adawiyyah ditandai dengan memperdalam membuat analisa, yang bisa dipandang sebagai fase pendahuluan tasawuf atau sebagai cikal bakal para sufi abad ketiga dan keempat Hijriah. Al-Taftazani lebih sependapat kalau mereka dinamakan zahid, qari' dan nasik (bukan sufi). Sedangkan Nicholson memandang bahwa zuhud ini adalah tasawuf yang paling dini. Terkadang Nicholson memberi atribut pada para zahid ini dengan gelar "para sufi angkatan pertama".

Suatu kenyataan sejarah bahwa kelahiran tasawuf bermula dari gerakan zuhud dalam Islam. Istilah tasawuf baru muncul pada pertengahan abad ke-3 Hijriah oleh Abu Hasyim al-Kufy (w.250 H) dengan meletakkan al-Sufy di belakang namanya. Pada masa ini para sufi telah ramai membicarakan konsep tasawuf yang sebelumnya tidak dikenal. Jika pada akhir abad ke-2 Hijriah ajaran sufi berupa kezuhudan, maka pada abad ketiga ini orang sudah

ramai membicarakan tentang lenyap dalam kecintaan (fana fi mahbub), bersatu dalam kecintaan (ittihad fi mahbub), bertemu dengan Tuhan (liqa‖) dan menjadi satu dengan Tuhan (‗ain al jama‖) [21]. Sejak itulah muncul karya–karya tentang tasawuf oleh para sufi pada masa itu seperti al-Muhasibi (w. 243 H), al-Hakim al-Tirmidzi (w. 285 H), dan al-Junaidi (w. 297 H). Oleh karena itu abad 2 Hijriah dapat dikatakan sebagai abad mula tersusunnya ilmu tasawuf.

Munculnya aliran–aliran zuhud pada abad ke-1 dan ke-2 H sebagai reaksi terhadap hidup mewah khalifah dan keluarga serta pembesar–pembesar negara sebagai akibat dari kekayaan yang diperoleh setelah Islam meluas ke Syiria, Mesir, Mesopotamia dan Persia.

Pada akhir abad ke-2 Hijriah peralihan dari zuhud ke tasawuf sudah mulai tampak. Pada masa ini juga muncul analisis–analisis singkat tentang kesufian. Meskipun demikian, untuk membedakan antara kezuhudan dan kesufian sulit dilakukan karena umumnya para tokoh kerohanian pada masa ini adalah orang–orang zuhud. Oleh sebab itu menurut aL-Taftazani, mereka lebih layak dinamai zahid daripada sebagai sufi.

BAB II MEMAHAMI TASAWUF

A. Pengantar

Selama abad pertama hijriah tasawuf belum dikenal sebagai sebuah disiplin ilmu yang mandiri. Abad ketiga hijriah dapat diklaim sebagai awal dari adanya kesadaran untuk merumuskan epistema tasawuf Islam sebagai bagian dari upaya identifikasi tasawuf Islam dengan perilaku keagamaan yang senada. Klaim ini dikuatkan oleh fakta sejarah yang menyatakan bahwa dalam masa ini muncul nama-nama besar yang mulai tergerak untuk menulis tentang tasawuf semisal al-Muhasibi (w. 243 H), al-Kharraz (w. 277 H), al-Hakim al-Tirmidzi (w. 285 H) dan al-Junayd (w. 297 H) (al-Taftâzânî, 1991, hal. 95). Upaya perumusan epistema ini menjadikan tasawuf tidak lagi identik sebagai pengejawantahan sikap keberagamaan, namun beralih menjadi sebuah disiplin ilmu yang memuat sejumlah teori dan banyaknya terma-terma sufistik yang tersebar. Tasawuf yang sebelumnya punya kecenderungan elastis, tidak berbenturan dengan nilai-nilai normatif, selaras dengan diskursus keagamaan lainnya seperti tafsir, tetapi dalam abad ke-3 H (masa kematangan tasawuf) justru terkesan kaku dan mengambil jarak yang ironisnya diakibatkan oleh kemandirian tasawuf itu sendiri.

Perkembangan yang sangat jelas dari kekakuan tasawuf dalam masa ini adalah terjadinya perbedaan yang relatif signifikan dengan fikih. Objek kajian tasawuf, metode dan sistematika, serta

tujuannya yang semula terkait erat dengan fikih mulai terpisah-pisah. Fikih oleh kalangan tasawuf hanya dilokalisir dalam ruang sempit dengan adanya labelisasi terhadapnya sebagai `ilm al-Dzahir. Sementara tasawuf dipersepsikan sebagai `ilm al-Bathin yang merepresentasikan pengalaman intuisi. Pengorbanan besar yang harus dibayar akibat kemandirian tasawuf bukan hanya sekedar keengganannya dipasung oleh kaidah-kiadah fikih. Tasawuf seolah-olah mengesankan dirinya sebagai satu kajian yang kebal hukum. Akibat dari fenomena ini, paradigma tasawuf yang berkembang tidak lagi tunggal. Muncul satu paradigma yang moderat dengan mencoba melakukan kompromi antara dimensi esoteris dengan eksoteris, mempertemukan ranah metafisika dengan ranah rasional atau fisika. Sementara di kalangan lain, berkembang paradigma syadz yang mencoba menggambarkan relasi Tuhan dengan manusia sehingga memunculkan ungkapan-ungkapan syathahat dan konsepsi-konsepsi aneh semodel al-Ittihad dan al-Hulul.

Dalam kelompok teolog yang meyakini idealitas paradigma pertama terdapat nama-nama besar seperti Ma`ruf al-Karkhi (w. 200 H), Abu Sulayman al-Darani (w. 215 H) dan Dzu al-Nun al-Mishriy (w. 245 H). Dari nama-nama tenar inilah terlahir sebuah rumusan ideal tentang tasawuf Islam. Rumusan yang juga didengungkan oleh al-Harits ibn Asad al-Muhasibi (w. 243 H). Bagi mereka, tasawuf haruslah terbangun atas nilai-nilai normatif (syari`ah). Pemahaman yang demikian membuat entitas tasawuf dalam benak mereka adalah ma`rifah, zuhd dan perhatian yang mendalam terhadap akhlak manusia (metode introspeksi, manhaj

al-Istibthan) sebagai cermin dari kepribadiannya. Karena enggan terlepas jangkauan dimensi normatif, pemaknaan terhadap terma al-Fana‖ menurut kalangan ini juga harus tunduk kepada otoritas syari`ah. Asumsi ini mengandaikan bahwa al-Fana‖ merupakan satu fase di mana manusia mampu terlepas otoritas mana pun dan hanya menyisakan indoktrinasi Allah semata. Definisi terma al-Fana‖ beserta konsepsi-konsepsi tasawuf menjadi demikian matang dan bahkan terkesan semakin kompleks saat berada dalam sentuhan al-Junayd (w. 297 H), sekalipun merupakan penganut taat madzhab fiqh Abu Tsawr.

Diskursus mendalam terhadap term al-Fana‖ inilah yang memicu kentalnya nuansa-nuansa syathahat. Maraknya syathahat ternyata mampu mencuatkan kontroversi dan menjadi penyebab munculnya tuduhan atau stigma bahwa fase al-Fana‖ merupakan fase yang sangat rentan mengantarkan pelaku tasawuf dalam klaim inkarnasi (hulul) dan al-Ittihad yang menjadikannya menabrak rambu-rambu syari`ah, seperti tuduhan Ibn Taymiah. Apa yang dituduhkan Ibn Taymiah bahwa ada korelasi yang erat antara inkarnasi dan al-Ittihad dengan al-Fana‖ akan semakin jelas dan nampak dalam pribadi semodel Thayfur ibn Isa ibn Sarusyan atau yang lebih dikenal dengan nama Abu Yazid al-Busthami (w. 361 H). Semasa dalam fase al-Fana‖, Abu Yazid al-Busthami melontarkan ucapan syathahatnya : " **Inni Ana Allah La Ilaha illa Ana Fa`budni**". Dalam benak Ibn Taymiah, fase al-Fana‖-nya al-Busthami adalah fase yang gagal dengan menganggapnya sebagai sebuah perilaku sufistik yang tidak layak untuk diikuti karena mengesankan al-Ittihad. Tuduhan yang lebih menyakitkan

mengatakan bahwa pernyataan al-Busthami ketika sedang berada dalam puncak ekstase sesungguhnya merupakan gejala awal dari kemunculan terma wihdat al-Wujud (pantheism).

Tetapi analisa yang berbeda diketengahkan oleh al-Taftazani. Baginya, syathahat yang terlontar dari al-Busthami sama sekali tidak mewakili madzhab **pantheism** sebab aliran ini mulai dikenal pada masa Ibn `Arabi (w. 638 H). Al-Taftazani menegaskan bahwa syathahat-nya al-Busthami tidak lain dan tidak bukan adalah pengalaman olah kebatinannya atau refleksi pengalaman spiritualnya yang dapat ditemui dalam setiap pribadi-pribadi teolog muslim moderat dan tidak dimaksudkan sebagai upaya melakukan konfrontasi dengan hegemoni syari‖ah/fikih. Penilaian ini nampaknya hanya semacam pengulangan dari apa yang telah disampaikan oleh ‖Abd al-Qadir al-Jaylani walau dalam bahasa yang sedikit berbeda. Bagi kalangan lain fenomena syathahiyât yang tertangkap dalam pribadi al-Busthami adalah gambaran dari kebelum sempurnaan fase al-Fana‖ al-Busthami.

Imbas intens-nya diskursus al-Fana‖ adalah munculnya sebuah terma asing yang menggoyahkan wilayah eksoteris. Terma dimaksud adalah al-Hulul yang pada akhirnya mengantarkan Abu al-Mughits al-Husayn ibn Manshur ibn Muhammad al-Baydhawi atau lebih dikenal dengan julukan al-Hallaj. (301 H) kepada altar eksekusi. Tubuhnya disalib, tangan dan kakinya dipotong, lehernya ditebas dan bagian tubuh lainnya dibakar dan dilempar ke dalam Sungai Dajlah. Pada dasarnya, apa yang menimpa al-Hallaj merupakan kasus serupa yang menimpa al-Busthami. Kedua-duanya sama-sama memperoleh ekstase dan menikmatinya serta

tenggelam dalam al-Fana‖ dengan kesungguhan hati dan segenap perasaan sehingga terlahir dari alam bawah sadar mereka syathahat yang mengejutkan alam sadar para fuqaha'. Perbedaan fase al-Fana‖ diantara keduanya mungkin hanya terletak pada tataran kualitasnya saja.

Sebagai figur yang secara geneologis berdarah Persia dan awalnya adalah pemeluk agama Majusi, al-Hallaj disebut banyak terpengaruh oleh budaya-budaya lain seperti filsafat Hellenistik yang begitu dominan, pandangan hidup bangsa Persia dan kaum Syi`ah serta dogma-dogma Kristen. Akibat dari adanya keluasan wawasan, menjadikannya tergerak untuk mencoba menyelaraskan ajaran Islam dengan filsafat Yunani yang diwujudkan dalam olah spiritualnya. Dalam hal ini, kalau memang benar anggapan orientalias, bahwa al-Hallaj telah mendahului al-Ghazali dalam usahanya mempertemukan filsafat dengan agama (Islam). Dengan mendalam dan detail, al-Hallaj saat berada dalam fase al-Fana‖ mencoba mendeskripsikan relasi manusia dengan Tuhannya. Dengan tanpa sadar, dia menyatakan, sebagai bentuk deskripsinya, bahwa Tuhan telah berinkarnasi (tanasaukh, al-Hulul, menitis) dalam dirinya yang tertangkap dari pernyataannya, "Ana al-Haqq". Namun, tak jarang, dia meng-counter pendapatnya sendiri dengan menegasikan konsep inkarnasi dan meyakininya sebagai satu hal yang paradoks dengan syari`ah.

Berangkat dari inkonsistensi konsep inkarnasinya, banyak kalangan menilai bahwa inkarnasi yang ditawarkan al-Hallaj bukanlah inkarnasi dalam pengertian yang sesungguhnya, melainkan sebagai keniscayaan dari fase al-Fana‖. Penilaian yang

juga disampaikan oleh al-Taftazani dan membuatnya gagal dalam memandang tasawuf Islam sebagai sebuah gugusan epistemologi, namun hanya menampilkannya dalam wajah historis yang kental.

Islam merupakan agama yang menghendaki kebersihan lahiriah sekaligus batiniah. Hal ini tampak misalnya melalui keterkaitan erat antara niat (aspek esoterik) dengan beragam praktik peribadatan seperti wudhu, shalat dan ritual lainnya (aspek eksoterik). Tasawuf merupakan salah satu bidang kajian studi Islam yang memusatkan perhatiannya pada upaya pembersihan aspek batiniah manusia yang dapat menghidupkan kegairahan akhlak yang mulia. Jadi sebagai ilmu sejak awal tasawuf memang tidak bisa dilepaskan dari tazkiyah al-nafs (penjernihan jiwa). Upaya inilah yang kemudian diteorisasikan dalam tahapan-tahapan pengendalian diri dan disiplin-disiplin tertentu dari satu tahap ke tahap berikutnya sehingga sampai pada suatu tingkatan (maqam) spiritualitas yang diistilahkan oleh kalangan sufi sebagai syuhud (persaksian), wajd (perjumpaan), atau fana‖ (peniadaan diri). Dengan hati yang jernih, menurut perspektif sufistik seseorang dipercaya akan dapat mengikhlaskan amal peribadatannya dan memelihara perilaku hidupnya karena mampu merasakan kedekatan dengan Allah yang senantiasa mengawasi setiap langkah perbuatannya. Jadi pada intinya, pengertian tasawuf merujuk pada dua hal yaitu: penyucian jiwa (tazkiyy al-nafs) dan pendekatan diri (muraqabah) kepada Allah.

Kata sufi bermula dari kata shafa (suci hati dan perbuatan), shaff (barisan terdepan di hadapan Allah), shuffah (menyamakan sifat para sahabat yang menghuni serambi masjid nabawi di masa

kenabian), saufanah (sejenis buah/buahan yang tumbuh di padang pasir), shafwah (yang terpilih atau terbaik), dan bani shufah (kabilah badui yang tinggal dekat Ka‖bah di masa jahiliah). Menurut Imam Qushaeri, keenam pendapat tersebut di atas jauh dari analogi bahasa kata sufi. Sedangkan yang lebih sesuai adalah berasal dari kata shuf (bulu domba). Hal ini dinisbahkan kepada kebiasaan para sufi klasik yang memakai pakaian dari bulu domba kasar sebagai simbol kerendahan hati. Dalam kaidah ilmu sharaf, tasawwafa berarti memakai baju wol, sejajar dengan taqammasa yang berarti memakai kemeja.

Tasawuf merupakan satu cabang ilmu keislaman yang sudah diakui kebenarannya. Dari segi penamaan, ia ternyata baru muncul dalam dunia Islam. Namun hakikatnya tasawuf itu sudah ada semenjak zaman Nabi SAW dan lebih dikenal dengan sebutan ihsan, ilmu nafi`, ilmu batin atau ilmu (fi al-qalb). Ilmu ini semakin hari semakin dipinggirkan, bahkan ia merupakan ilmu yang mula-mula akan pupus dari jiwa manusia. Mengenai ilmu ini `Ubadah bin Samit menjelaskan "sekiranya engkau ingin tahu, akan aku khabarkan kepadamu ilmu yang mula-mula diangkat dari manusia, yaitu al-Khusyu‖. Tulisan ini akan menjelaskan mengenai ilmu tasawuf tersebut dengan memberikan tumpuan kepada konsep dan kedudukannya dalam Islam, cara mencapainya dan juga peranannya.

Tasawuf sering kali disalahpahami dan dijelaskan secara keliru. Gambaran-gambaran yang diberikan terhadap tasawuf adakalanya bersifat menakutkan, sukar atau mustahil dicapai atau menyentuh sudut-sudut tertentu tasawuf itu. Hal ini selalu terjadi

apabila tasawuf itu dijelaskan oleh orang yang tidak berkeahlian serta tidak memiliki pengetahuan yang mencukupi mengenainya, atau orang yang memang tidak menyukai tasawuf, atau mereka yang terpengaruh dengan ulasan-ulasan yang diberikan oleh pengkaji-pengkaji tasawuf semata-mata tanpa menyelami dan menghayatinya dari kalangan orang-orang Islam itu sendiri atau orientalis barat.

Tasawuf juga selalu digambarkan sebagai peribadatan lahiriah, yaitu ahli tasawuf itu ialah orang yang menekuni ibadah khusus seperti shalat, puasa, qiyam al-lail, dzikir dan sebagainya, dan menghabiskan masa dengan ibadat itu saja tanpa memberikan tumpuan kepada perkara-perkara yang lain dari itu. Gambaran itu juga tidak tepat meskipun terdapat definisi tasawuf yang menyentuh sudut peribadatan ini. Memang ahli tasawuf itu suka menekuni ibadat sebagai bukti pengabdian diri mereka terhadap Allah. Namun tidak semua dari kalangan ahli tasawuf itu yang kehidupan mereka bercorak peribadatan lahiriah semata-mata seperti yang terlihat pada gambaran kehidupan golongan `ubbad/nussak, bahkan ditemui dari kalangan ahli tasawuf itu yang selalu sibuk dengan pelbagai urusan kehidupan, seperti Sayyiduna Abu Bakr al-Siddiq r.a. yang disifatkan oleh ahli tasawuf sebagai orang yang terawal mengeluarkan ungkapan yang mengandung isyarat sufi.

Selain itu tasawuf juga sering digambarkan sebagai kecenderungan dan usaha memperoleh kekeramatan yang merujuk kepada pengertian kejadian luar biasa. Menggambarkan tasawuf seperti ini ternyata tidak tepat dan keliru sekalipun ia biasa terjadi di kalangan ahli tasawuf. Terjadi perkara-perkara yang menyalahi adat

kebiasaan pada diri ahli tasawuf itu bukanlah satu kemestian bahkan perkara luar biasa juga boleh terjadi pada orang yang terlibat dengan kekufuran dan kesyirikan seperti pendeta, petapa dan ahli sihir. Ahli tasawuf yang sebenarnya tidak memberikan tumpuan kepada perkara seperti itu, malah apa yang menjadi tumpuan mereka ialah kekeramatan ilmu, iman dan taqwa. Inilah pendirian para ulama tasawuf ternama seperti al-Qusyayri, al-Tustari, al-Tusi, al-Shadhili, Ibn al-`Arabi dan lain-lain. Oleh itu memahami tasawuf sebagai usaha mencapai kejadian luar biasa adalah suatu kekeliruan.

B. Memaknai Tasawuf

Secara sederhana, tasawuf dapat dimaknai sebagai usaha untuk menyucikan jiwa sesuci mungkin dalam usaha mendekatkan diri kepada Allah sehingga kehadiranNya senantiasa dirasakan secara sadar dalam kehidupan. Ibn al-Khaldun pernah menyatakan bahwa tasawuf para sahabat bukanlah pola ketasawufan yang menghendaki kasyf al-hijab (penyingkapan tabir antara Allah dengan makhluk) atau hal-hal sejenisnya yang diburu oleh para sufi di masa belakangan. Corak sufisme yang mereka tunjukkan adalah ittiba‖ dan iqtida‖ (kesetiaan meneladani) perilaku hidup Nabi. Islam sekalipun mengajarkan tentang ketakwaan, qana‖ah, keutamaan akhlak dan juga keadilan, tetapi sama sekali tidak pernah mengajarkan hidup kerahiban, pertapaan atau uzlah sebagaimana akrab dalam tradisi mistisisme agama-agama lainnya. Abdul Qadir Mahmud menyatakan bahwa pola hidup sufistik yang diteladankan oleh sirah hidup Nabi dan para sahabatnya masih dalam kerangka zuhud. Bagi Ahmad Sirhindi, tujuan tasawuf bukanlah untuk

mendapat pengetahuan intuitif, melainkan untuk menjadi hamba Allah. Menurutnya, tidak ada tingkatan yang lebih tinggi dibanding tingkat ‑abdiyyah (kehambaan) dan tidak ada kebenaran yang lebih tinggi di luar syariat. Jadi, orientasi fundamental dalam perilaku sufistik generasi salaf adalah istiqamah menunaikan petunjuk agama dalam bingkai ittiba‖, dan bukannya mencari karomah atau kelebihan-kelebihan supranatural.

Kata tasawuf diperkirakan berasal dari berbagai kata diantaranya: Ibnu Shaūf, shūfah, shāfa, sophia, shuffah, shūf , shāf,, shaufanah , dan theashofos. Ibnu Shaūf adalah gelar yang diberikan terhadap seorang Arab saleh yang selalu mengasingkan diri di dekat Ka‖bah dengan tujuan untuk mendekatkan diri terhadap Allah, orang tersebut bernama Ghauts bin Mur. Istilah ini diambil karena ada hubungan dengan kebiasaaan orang sufi yang suka mengasingkan dirinya dalam rangka mendekatkan kepada Allah. Shūfah adalah nama surat ijazah bagi orang yang melakukan ibadah haji (Abubakar Aceh, 1984: 25) hal ini dapat dihubungkan dengan kebiasaan perguruan tarekat, murid perguruan tersebut setelah mencapai tataran tertentu memperoleh ijazah dari gurunya. Shāfa berarti bersih, suci. Pengertian ini dihubungkan dengan jalan yang ditempuh oleh orang sufi dalam pendekatannya terhadap Allah dengan cara membersihkan hati dari segala dosa. Shopia adalah kata Yunani yang berarti hikmah atau kebijaksanaan. Hal ini sesuai dengan ilmu (ma‖rifat) yang mereka peroleh dalam menjalankan ajaran tasawuf tersebut. Shuffah adalah nama suatu ruangan di dekat masjid Madinah tempat Nabi Muhammad SAW, memberikan pelajaran agama terhadap para sahabatnya. Shūf berarti bulu

kambing, pakaian yang dibuat dari bahan ini biasa disebut pakaian shūf, pakaian yang biasa dipakai oleh orang sufi. Shāf yaitu barisan/jajaran di dalam sholat. Shaufanah adalah nama sejenis buah berbulu yang tumbuh di padang pasir Arab. Theashofis adalah kata yang berasal dari bahasa Yunani Thea dan shofos, Thea berarti -Allah‖ dan shofos berarti -hikmah‖, jadi Theashofis berarti -hikmah ketuhanan‖. Pendapat yang mengatakan bahwa kata tasawuf berasal dari kata Yunani Theashofis ini dibantah oleh para ulama fikih dan tasawuf antara lain Ibnu Taimiyah, Imam Ahmad bin Hambal, Abu Sulaiman Addarani, Abu Sofyan Ats-Tsauri, dan Hasan Bishri. Salah seorang dari mereka yaitu Ibnu Taimiyah mengatakan bahwa secara gramatika bahasa Arab kata itu tidak dapat dipertanggung-jawabkan.

Secara etimologis, tasawuf adalah: pembersihan jiwa dari pengaruh benda dan alam, agar lebih mudah untuk mendekatkan diri kepada Allah. Abu al-Qasim al-Qusyairi mengatakan bahwa tasawuf adalah penerapan secara konsekuen terhadap ajaran al-Qur‖an dan al-Sunnah Nabi, berjuang untuk mengendalikan hawa nafsu, menjauhi perbuatan bid‖ah, dan tidak meringan-ringankan ibadah Al-Ghazali mengatakan bahwa tasawuf adalah memakan yang halal, mengikuti akhlak, perbuatan dan perintah Rasul yang tercantum di dalam sunnahnya. Kata Al-Ghazali selanjutnya bahwa siapa yang tidak memahami isi Al Qur‖an dan Hadits Nabi tidaklah perlu diikuti ajarannya, karena ajaran tasawuf adalah berdasarkan al Qur‖an dan al-Hadits. Abu al-Qasim al-Junaidi al-Baghdadi mengatakan bahwa tasawuf adalah keluar dari budi pekerti yang tercela dan masuk pada budi pekerti yang terpuji.

Taswuf, dengan demikian, adalah suatu usaha pendekatan diri kepada Allah secara bersungguh-sungguh berdasarkan al Qur‖an dan al-Hadits. Cara pendekatan yang ditempuh adalah dengan membersihkan diri dari segala dosa dan perbuatan tercela, serta menghiasi perbuatannya itu dengan budi pekerti yang terpuji, kadang-kadang jalan yang ditempuhnya dengan cara hidup sederhana dan menghindarkan diri dari tempat-tempat yang ramai agar dapat dengan mudah berkomunikasi dengan Allah.

C. Fungsi Tasawuf

Spiritualisme baik dalam bentuk tasawuf, ihsan maupun akhlaq menjadi kebutuhan sepanjang hidup manusia dalam semua tahap perkembangan masyarakat. Untuk masyarakat yang masih terbelakang, spiritualisme harus berfungsi sebagai pendorong untuk meningkatkan etos kerja dan bukan pelarian dari ketidakberdayaan masyarakat untuk mengatasi tantangan hidupnya. Sedangkan bagi masyarakat maju-industrial, spiritualisme berfungsi sebagai tali penghubung dengan Tuhan.

Namun demikian, perlu diingat bahwa tasawuf tidak bisa dipisahkan dari kerangka pengamalan agama. Karena itu harus selalu berorientasi kepada al-Qur'an dan al-Sunnah. Inilah yang mungkin disebut sebagai 'tasawuf modern', yakni tasawuf yang membawa kemajuan, semangat tauhid yang jauh dari kemusyrikan, bid'ah dan khurafat. Karena itu, gambaran seorang sufi yang sejati ialah Nabi kita Muhammad SAW. Seperti telah disebut di muka, spiritualisme pada generasi pertama Islam dikembangkan bukan untuk spiritualisme, tetapi berfungsi untuk mendorong gerak

sejarah ke depan dan pada saat yang sama membuat hidup menjadi seimbang. Namun demikian, dalam kehidupan riil mungkin saja terjadi bahwa salah satu aspek ajaran Islam ditekankan sesuai dengan kebutuhan masyarakat pada zamannya.

Bagi masyarakat terbelakang, Islam harus digambarkan sebagai ajaran yang mendorong kemajuan. Bagi masyarakat maju-industrial, Islam harus ditekankan sebagai ajaran spiritual dan moral. Strategi ini sebenarnya ditujukan untuk menyeimbangkan ayunan pendulum. Ketika pendulum itu bergerak ke ujung kiri, kita harus menariknya ke kanan. Demikian juga, ketika ia bergerak ke ujung kanan, kita harus segera menariknya ke kiri. Dengan cara ini, maka akan terbangun kehidupan yang seimbang antara lahir dan batin, duniawi dan ukhrawi, serta individu dan masyarakat. Keseimbangan ini harus menjadi roh bagi peradaban di masa depan.

Tasawuf selalu dilihat sebagai sesuatu yang bersifat pribadi. Memang benar tasawuf itu bersifat pribadi kalau ia dilihat dari segi intipati atau hakikat tasawuf itu. Namun tasawuf itu mempunyai kaitan rapat dengan perkara-perkara lain yang tidak dapat dipisahkan dan mempunyai natijah serta kesan yang tertentu hasil dari pencapaiannya. Secara umumnya, pencapaian tasawuf itu akan mewujudkan, memperteguhkan dan mengharmonikan dua bentuk hubungan yaitu hubungan dengan Allah sebagai pencipta dan pentadabur alam ini dan hubungan dengan manusia sebagai penghuni dan pemakmur dunia ini.

Hakikat ini dapat diperhatikan kenyataannya dalam satu riwayat di mana Nabi SAW, pernah ditanya oleh para sahabat mengenai orang yang paling afdal dan tinggi derajatnya di sisi Allah

pada hari kiamat. Nabi SAW, menjawab "yaitu orang-orang yang banyak dzikirnya terhadap Allah". Ternyata bahwa dzikir yang merupakan kunci penting dalam usaha mencapai tasawuf itu menjadi ciri utama bagi orang yang dikira sebagai paling utama dan tinggi derajatnya di sisi Allah pada hari kiamat. Dengan tercapainya tasawuf itu akan membuahkan berbagai ahwal, maqamat dan amalan yang dengannya seseorang itu mendapat kemuliaan dan mencapai ketinggian derajat di dunia dan juga di sisi Allah. Antara kesan-kesan tasawuf itu ialah:

1. **Memperkuat Keimanan**

Tasawuf berfungsi memperteguhkan keimanan dan keyakinan serta menetapkan pendirian seseorang muslim. Apabila batin manusia bersih dari kekotoran sifat-sifat yang tercela dan dari kecintaan terhadap sesuatu yang lain dari Allah, akan terpancarlah (tajalli) cahaya kebenaran illahi di dalam hati. Kesannya manusia dapat menyaksikan hakikat kebenaran Allah dan kepalsuan sesuatu yang lain dariNya dengan terang dan nyata. Inilah nur yang disebut dalam firman Allah yang bermakna "maka siapa yang dilapangkan dadanya oleh Allah untuk Islam, maka dia itulah orang yang berada di atas cahaya (nur) dari Tuhannya". Mengenai nur ini Nabi SAW, menjelaskan "bahwa nur itu, apabila memasuki hati, ia akan menjadi luas dan lapang (terbuka hijab)". Yaitu hati yang terhijab dengan pelbagai hijab rohani sehingga ia terhalang dari menyaksikan kebenaran Allah, apabila ia disinari dengan nur illahi, akan tersingkaplah hijab-hijab tersebut lalu ia dapat menyaksikan kebenaran illahi.

Nur tersebut membawa kepada peningkatan derajat keimanan dan keyakinan hati serta memperteguhkan pendirian. Dalam keadaan ini, hati manusia tidak lagi dipengaruhi oleh sebab musabab, tidak merasa bimbang dan takut terhadapnya serta tidak lagi meletakkan pergantungan hati terhadapnya. Dia tidak merasa gelisah terhadap sumber-sumber rezeki, persoalan hidup atau mati, susah atau senang, kaya atau miskin, untung atau rugi, dapat atau tidak, menang atau kalah dan sebagainya lagi. Ini karena hatinya telah menyaksikan dengan terang dan nyata kebenaran kewujudan Allah dan adanya ketentuan (qada‖ dan qadar) dariNya terhadap semua makhlukNya. Dia berkeyakinan penuh bahwa tidak akan terjadi sesuatu itu kecuali dengan kekuasaan, kehendak, ketentuan dan keizinan dariNya. Inilah kewalian yang sebenar-benarnya seperti yang digambarkan dalam firman Allah yang bermakna "ketahuilah bahwa wali-wali Allah itu tidak ada ketakutan di atas mereka dan mereka itu tidak berduka cita".

Inilah tingkatan iman yang utama yaitu iman yang didasari penyaksian batin terhadap kebenaran ketuhanan Allah. Mengenai perkara ini Nabi SAW, bersabda yang bermaksud "iman yang paling afdal ialah bahwa engkau mengetahui (dengan yakin) bahwa Allah menyaksikan dirimu di mana saja engkau berada". Di sinilah letaknya jati diri seseorang mukmin. Allah memperteguhkan orang mukmin itu dengan keyakinan ini. Dalam al-Qur‖an dijelaskan bahwa "Allah memperteguhkan orang-orang yang beriman dengan kata-kata yang teguh". Menurut ahli tafsir, kata-kata yang teguh itu ialah kalimat tauhid (La ilaha illallah), yaitu kalimat iman dan taqwa.

2. **Penyadaran jiwa**

Intisari tasawuf itu ialah benarnya tawajjuh hati ke hadrat illahi. Permulaan tawajjuh hati itu ialah timbulnya kesadaran jiwa (intibah). Seseorang yang mengalami intibah itu akan menyadari kelemahan, kekurangan dan kekhilafan dirinya. Kesadaran inilah yang akan membawa kepada taubat dan usaha memperbaiki dan menyempurnakan diri. Kesadaran ini jugalah yang membangkitkan usaha gigih dalam meningkatkan dan memartabatkan diri. Isyarat ini dapat dilihat dalam al-Qur'an di mana Allah berfirman yang bermakna "dan orang-orang yang apabila mereka melakukan perkara keji atau menzalimi diri mereka sendiri lalu mereka mengingat Allah, lantas mereka beristighfar terhadap dosa-dosa mereka, dan tiadalah yang mengampunkan dosa-dosa itu melainkan Allah, dan mereka itu tidak berlarutan dalam melakukan apa yang telah mereka lakukan sedangkan mereka mengetahuinya".

3. **Membina Kepribadian**

Tasawuf itu dari satu sudut ialah pencapaian akhlak mulia. Akhlak tidak dapat dipisahkan dari tasawuf di mana akhlak itu adalah merupakan buah atau hasil dari tasawuf. Pencapaian tasawuf membawa kepada pembentukan akhlak mulia. Mengenai akhlak ini, Abu Bakr al-Kattani menjelaskan bahwa "tasawuf itu ialah akhlak, siapa yang menambahkan akhlakmu, maka sesungguhnya dia telah menambahkan kesufianmu". Hakikat ini sesuai dengan hadis Nabi SAW. yang bermakna "orang-orang mukmin yang paling sempurna imannya ialah mereka yang paling baik akhlaknya".

Apabila seseorang itu merasakan hakikat tasawuf dengan sendirinya dia akan berakhlak mulia, karena pencapaian hakikat tasawuf itu membawa kepada kelembutan hati. Kelembutan hati itulah yang melahirkan berbagai akhlak mulia. Oleh karena itu semakin tinggi tahap kesufian seseorang itu maka semakin mulia akhlaknya. Nabi SAW yang merupakan imam ahli tasawuf adalah diutuskan untuk menyempurnakan akhlak yang mulia sebagaimana sabda baginda yang bermakna "sesungguhnya aku diutuskan untuk menyempurnakan akhlak yang mulia".

4. **Membentuk Individu yang Bertanggung Jawab**

Tasawuf itu dari satu dimensi ialah merasa hakikat iman dan mencapai martabat ihsan. Sekurang-kurang martabat ihsan itu ialah seseorang itu merasa dan menyadari bahwa dirinya senatiasa dalam tilikan dan pandangan Allah. Kesadaran inilah yang akan menjadikan seseorang itu merasa bertanggung jawab. Orang yang mengalami kesadaran ini akan merasa bahwa dirinya akan dipersoalkan di hadapan Allah mengenai tanggung jawabnya terhadap dirinya, keluarganya dan juga masyarakatnya. Mengenai perkara ini Nabi SAW, bersabda yang bermakna "perumpamaan orang-orang yang beriman dalam perkara kasih sayang, rahmat merahmati, dan belas kasihan sesama mereka adalah seumpama satu tubuh, apabila satu anggota mengadu kesakitan maka seluruh anggota yang lain akan merasakannya dengan tidak dapat tidur malam dan demam".

Dalam satu riwayat, Nabi SAW, ada yang menjelaskan bahwa "iman itu terdapat lebih dari enam puluh tiga cabang, yang paling tinggi ialah ucapan La ilaha illallah, yang paling rendah ialah

membuang sesuatu yang menyakiti di jalanan, dan sifat malu merupakan salah satu cabang iman". Kemantapan dan kemurnian iman hasil dari pencapaian tasawuf akan menimbulkan rasa prihatin dan tanggung jawab terhadap orang lain. Timbulnya dorongan untuk tidak menyakiti orang lain dan membuang sesuatu yang menyakitkan mereka seperti yang disebut dalam hadits adalah merupakan hasil dari kemurnian jiwa atau tercapainya tasawuf.

5. Mewujudkan Ukhuwwah

Tasawuf, merupakan media peningkatan tahap keimanan dan kesempurnaannya. Apabila tasawuf itu dicapai dan dirasakan hakikatnya ia akan menimbulkan suatu keadaan kejiwaan di mana seseorang itu merasakan kasih sayang dan bertanggung jawab terhadap semua manusia dan juga makhluk-makhluk lain. Mengenai perkara ini Nabi SAW, bersabda yang bermakna "tidak beriman seseorang kamu itu sehinggalah dia mengasihi untuk saudaranya apa yang dikasihinya untuk dirinya sendiri". Demikian juga Nabi SAW, bersabda yang bermakna "orang mukmin terhadap orang mukmin yang lain adalah seumpama binaan di mana sebagiannya memperteguhkan sebagian yang lain".

D. Mencapai Tasawuf

Menurut Imam al-Ghazali, setiap maqam agama itu seperti taubat, sabar, syukur, ridhall, tawakkal dan sebagainya, adalah terdiri dari tiga perkara yaitu ilmu, amal dan hal (nur). Dengan ketiga perkara inilah tercapainya kesempurnaan maqam agama itu. Hal atau nur inilah merupakan intipati ilmu tasawuf. Ilmu diperoleh

dari pengkajian dan pembelajaran dan ilmu itu pula menghendaki pengamalan. Amal yang jujur, bersungguh-sungguh, istiqamah dan berdasarkan ilmu itulah yang akan membuahkan hal. Oleh karena itu tasawuf dicapai meneruskan ilmu dan amal. Perkara ini dapat dilihat petunjuknya dalam banyak ayat-ayat al-Qur'an, diantaranya ialah firman Allah yang bermakna "dan orang-orang yang bermujahadah pada jalan Kami (Allah), pasti Kami (Allah) akan tunjukkan (hidayah) kepada mereka jalan-jalan Kami (Allah)", firman Allah yang bermakna "wahai orang-orang yang beriman, sekiranya kamu bertaqwa kepada Allah, niscaya Dia (Allah) akan menjadikan untuk kamu pemisah (furqan yaitu nur yang memisahkan antara haq dan batil)", dan ayat-ayat lain lagi.

Adapun amal yang menghasilkan tasawuf itu ialah amal yang berfungsi membersihkan dan men-tawajjuh-kan hati kepada Allah yaitu apa yang diistilahkan sebagai mujahadah dan riyadah. Amalan, tata-cara, adab-adab serta tunjuk-ajar dalam melaksanakan mujahadah dan riyadah inilah yang dinamakan tarekat. Mengenai amal tarekat ini, ulama tasawuf menjelaskan bahwa tarekat itu ialah engkau meng-qasad-kan hatimu kepadaNya, yaitu tarekat itu ialah berusaha segala upaya men-tawajjuh dan menumpukkan tumpuan hati kepada Allah meneruskan amalan yang dilaksanakan. Apabila tawajjuh hati mulai dicapai dan dirasakan serta menjadi semakin kuat dan teguh, ia akan membawa kepada penyaksian batin (mushahadah) terhadap hakikat-hakikat tauhid yaitu apa yang disebut hakikat. Mengenai hakikat ini ulama tasawuf menjelaskan bahwa hakikat itu ialah engkau menyaksikanNya.

Intipati dari semua amal mujahadah dan riyadah yang membawa kepada tercapainya tasawuf itu ialah dzikir. Menurut Ibn Qayyim, semua amal itu disyariatkan adalah untuk melaksanakan dhikrullah. Apa yang dimaksudkan dengan amal-amal itu ialah dhikrullah. Menurut beliau lagi, tidak ada jalan untuk mendapatkan ahwal dan ma`rifah itu kecuali meneruskan dzikir. Dzikir sebagai amal penting dalam riyadah dan mujahadah ini dapat dilihat kebenarannya dalam banyak petunjuk Nabi SAW, kepada para sahabat r.a. Dalam satu riwayat, Nabi SAW, menganjurkan para sahabat supaya memperbaharui iman. Mereka bertanya tentang cara bagaimana iman itu dapat diperbaharui. Nabi SAW. menjelaskan dengan sabda baginda yang bermakna "perbanyaklah menyebut La ilaha illallah". Memperbaharui iman itu bukan bermaksud menambah kepercayaan-kepercayaan baru, tetapi dengan maksud memperteguh, memperdalam dan memperhalus keyakinan sehingga hakikat-hakikat tauhid yang diimani dapat disaksikan kebenarannya oleh mata hati. Caranya ialah selalu mengulangi kalimat tauhid sehingga ia tertanam teguh dalam hati sanubari.

Dalam riwayat yang lain, Nabi SAW, pernah mentalqinkan kalimat tauhid ini kepada sekumpulan sahabat. Shaddad ibn Aus meriwayatkan bahwa kami berada di sisi Nabi SAW. ketika baginda bersabda "angkatkan tangan-tangan kamu, lalu katakanlah La ilaha illallah".

E. Tiga Langkah menjadi Shufi

Tiga langkah praktis seperti diteladankan oleh kehidupan Nabi Muhammad SAW agar seseorang sempurna menjadi pribadi

yang bersih adalah, takhally, tahalli dan tajalli. Takhally artinya mengosongkan jiwa dari sifat-sifat buruk, seperti: sombong, dengki, iri hati, cinta kepada dunia, cinta kedudukan, riya‖, dan sebagainya. Tahalli berarti menghiasi jiwa dengan sifat-sifat yang mulia, seperti: kejujuran, kasih sayang, tolong menolong, kedermawanan, sabar, keikhlasan, tawakal, kerelaan, cinta kepada Allah SWT, dan sebagainya, termasuk di dalamnya adalah banyak beribadah, berdzikir, dan muraqabah kepada Allah SWT.

Setelah menempuh takhalli dan tahalli, sampailah pada sesuatu yang dinamakan tajalli. Secara etimologi, tajalli berarti pernyataan atau penampakan. Tajalli adalah terbukanya tabir yang menghalangi hamba denganNya sehingga hamba menyaksikan tanda-tanda kekuasaan dan keagunganNya. Istilah lain yang memiliki kedekatan arti dengan tajalli adalah ma‖rifah, mukasyafah, dan musyahadah. Semua itu menunjuk pada keadaan di mana terbuka tabir (kasful-hijab) yang menghalangi hamba dengan Allah SWT.

F. Tahapan (Amaliah) Bertasawuf

1. Syariat

Syariat adalah peraturan yang ditetapkan Allah bagi manusia berupa hukum-hukum yang disampaikan oleh rasulNya, yang berhubungan dengan keyakinan, ibadah, dan mu‖amalah. Selanjutnya dikatakan bahwa ulama-ulama mutaakhirin (ulama yang terkenal sesudah abad 3 Hijriah) memberikan istilah syariat sama dengan hukum fikih, yang meliputi bidang ibadah dan muamalah, sedangkan di bidang iktikad disusun tersendiri dalam ilmu kalam dan ilmu tauhid. Ibadah meliputi peraturan-peraturan

yang mengatur hubungan manusia dengan Allah, seperti sembahyang, puasa, zakat, haji, dan sebagainya. Muamalah adalah suatu peraturan yang mengatur hubungan manusia satu dengan lainnya serta antara manusia dengan benda lainnya. Secara ringkas dapat dikatakan bahwa syari‖at adalah hukum yang mengatur hubungan manusia dengan Allah dan hubungan manusia satu dengan yang lainnya berdasarkan Al Qur‖an dan al-Hadits. Hal-hal yang tidak tercantum di dalam Al Qur‖an dan al-Hadits, penetapan hukumnya didasarkan kepada Ijmak dan Kiyas. Ijmak adalah kesepakatan ulama yang berpengetahuan luas dan salih, sedangkan kiyas adalah mengambil analogi terhadap sesuatu masalah dengan masalah lain yang serupa dan sudah ada pedomannya.

2. Tarekat

Tarekat adalah jalan atau cara pelaksanaan teknis untuk mendekat kepada Allah dengan pimpinan seorang guru atau mursyid. Mursyid adalah orang yang memiliki hubungan silsilah dengan guru-guru sebelumnya hingga sampai kepada Nabi Muhammad SAW. Pengertian silsilah di sini bukan berarti silsilah yang menunjukkan hubungan keturunan tetapi menunjuk kepada hubungan penurunan ilmu tarekat dari satu guru kepada guru tarekat yang lain. Orang yang dianggap berhak menjadi guru tarekat biasanya diberi surat ijazah atau khirqah dari guru sebelumnya.

3. Hakikat

Hakikat berasal dari istilah Arab haqiqatun yang berarti ‐kebenaran‖, dapat pula dihubungkan dengan kata haq yang juga

berarti ‐kebenaran‖ (Ing.: truth); Al-Haq berarti ‐Allah‖: maka hakikat menurut istilah sufi diartikan sebagai suatu kebenaran yang berhubungan dengan masalah ketuhanan.

Menurut Ibnu Arabi hakikat yang maujud itu satu, Yang berada dalam jawhar (Arab : nyata) dan DzatNya, jika ditinjau dari sudut DzatNya dikatakan itulah "Haq", tetapi jika dilihat dari segi nama dan sifatnya terjadilah berbagai kemungkinan, yaitu makhluk dan alam. Itulah sebabnya dalam perkembangan terakhir ini aliran tasawuf ada yang merubah sikap dalam menemukan kebenaran. Sebelumnya hakikat itu kebanyakan diperolehnya dengan melaksanakan syariat dan tarekat, tetapi sekarang diperluas cakrawalanya dengan tidak mengesampingkan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi, karena pada hakikatnya kebenaran yang berhubungan dengan makhluk dan alam dapat diketemukan lewat hukum-hukum ilmiah. Sehingga dasar-dasar pengetahuan yang bersifat ilmiah tersebut diletakkan sejajar dengan syariat (konsep Wedhatama syariat = sembah raga). Selanjutnya uraian di atas ada relevansinya dengan bidang metafisika spiritualisme, epistemologi, dan filsafat khusus (yang tidak dibahas panjang lebar di sini). Metafisika adalah filsafat tentang hakikat yang ada di balik fisika, tentang hakikat yang bersifat transendens, di luar jangkauan pengalaman manusia.[1]

Spiritualisme adalah cabang filsafat metafisika yang berpendapat bahwa hakikat itu bersifat roh (Endang Saifuddin Anshari, 1979: 90). Epistemologi adalah filsafat tentang ilmu pengetahuan; dan filsafat khusus sebagai salah satu contoh yang

---

1. Anshari, Endang Saefudin, Ilmu Filsafat Agama, Surabaya, Bina Ilmu, 1979, 89.

dibidanginya adalah filsafat agama. Jadi hakikat adalah kebenaran mutlak yang bersifat metafisis dan fisis, secara lahiriah dan batiniah.

4. **Ma'rifat**

Ma‟rifat dapat dihubungkan dengan kata Arab ma‟rifatun yang berarti ‗pengetahuan‖, ‗pengenalan‖, Arif artinya orang yang mengetahui, yang mengenal. Ma‟rifat dalam konsep tasawuf diartikan sebagai pengenalan tentang kemahabesaran Allah dengan penghayatan batin melalui kesungguhan dalam peribadatan, dalam istilah Barat disebut gnosis. Selain itu ma‟rifat diistilahkan pula dengan jnanasandhi atau rahasia pengetahuan atau ngelmu sinengker (bahasa Jawa).

Ma‟rifat dibagi menjadi dua macam yaitu : ‗Ilmu al-Adna yaitu pengetahuan yang diperoleh dengan cara belajar atau membaca, dan ‗Ilmu al-Ladunni yaitu ilmu tentang rahasia keAllahan yang diperoleh karena karunia Allah semata-mata. Ma‟rifat dapat dicapai oleh seseorang secara bertahap, dan keadaan ilmunya bertingkat-tingkat, tingkat tertinggi dicapai oleh Rasul dan Nabi, tingkat di bawahnya dicapai oleh wali, dan seterusnya. Secara etis orang yang memiliki ilmu ma‟rifat ini jika terbuka mata hatinya (kasyf) dalam mengetahui rahasia keghaiban, rahasia tersebut tidak boleh diceritakan kepada orang lain kecuali dengan isyarat (dikomunikasikan secara simbolik dan tak boleh secara verbal).

BAGIAN KEDUA
TOKOH SUFI SENTRAL DAN AJARANNYA

A. Dzu Al-Nun Al-Misri; Pencipta Teori Ma'rifat

Abu al-Fayd Tauban bin Ibrahim bin Ibrahim bin Muhammad al-Anshari (772 -860 M) yang dijuluki Sahib al-Hut (pemilik ikan). Ia dikenal sebagai sufi yang mengembangkan teori tentang ma‖rifat. Ma‖rifat dalam terma sufistik memiliki pengertian yang berbeda dengan istilah -ilm, yakni sesuatu yang bisa diperoleh melalui jalan usaha dan proses pembelajaran. Sedangkan ma‖rifat dalam terma sufi lebih merujuk pada pengertian salah satu metode yang bisa ditempuh untuk mencapai tingkatan spiritual. Sebagaimana diketahui bahwa kalangan sufi membedakan jalan sufistik ke dalam tiga macam: (1) makhafah (jalan kecemasan dan penyucian diri; tokohnya adalah Hasan al-Basri); (2) mahabbah (jalan cinta, pengorbanan dan penyucian diri, dengan tokohnya Rabi‖ah al-Adawiyah); (3) ma‖rifah (jalan pengetahuan).

Menurutnya, ma‖rifah adalah fadl (anugerah) semata dari Allah. Dan ini hanya bisa dicapai melalui jalan pengetahuan. Semakin seseorang mengenal Allahnya, maka semakin pula ia dekat, khusyu‖ dan mencintaiNya. Ia termasuk meyakini bahwa ma‖rifat sebenarnya adalah puncak dari etika baik vertical maupun horizontal. Jadi, ma‖rifat terkait erat dengan syari‖at, sehingga ilmu batin tidak menyebabkan seseorang dapat membatalkan atau melecehkan kewajiban dari ilmu zahir yang juga dimuliakan oleh Allah. Demikian pula, dalam kehidupan sesama, seorang -arif akan senantiasa mengedepankan sikap kelapangan hati dan kesabaran dibanding ketegasan dan keadilan.

Hakikat ma‖rifat bagi Dzun al-Nun al-Misri adalah al-Haq itu sendiri. Yakni, cahaya mata hati seorang -arif dengan anugerah

dariNya sanggup melihat realitas sebagaimana al-Haq melihatnya. Pada tingkatan ma‖rifat, seorang -arif akan mendapati penyingkapan hijab (kasyf al-hijab). Dengan pengetahuan inilah, segala gerak-gerik sang -arif senantiasa dalam kendali dan campur tangan Allah. Ia menjadi mata, lidah, tangan dan segala macam perbuatan dari Allah. Dzunun menegaskan bahwa, "Aku ma‖rifat pada Allahku sebab Allahku, andai kata bukan karena Allahku, niscaya aku tidak akan ma‖rifat kepadaNya".

Ia membagi ma‖rifat menjadi tiga macam: (1) ma‖rifat al-tauhid, yakni doktrin bahwa seorang mu‖min bisa mengenal Allahnya karena memang demikian ajaran yang telah dia terima; (2) ma‖rifat al-hujjah wa al-bayan, yakni ma‖rifat yang diperoleh melalui jalan argumentasi, nalar dan logika. Bentuk konkretnya, mencari dalil atau argumen penguat dengan akal sehingga diyakini adanya Allah. Tetapi, ma‖rifat kaum teolog ini belum bisa merasakan lezatnya ma‖rifat tersebut; (3) ma‖rifat sifat al-wahdaniyah wa al-fardhiyah, yakni ma‖rifat kaum muqarrabin yang mencari Allahnya dengan pedoman cinta. Sehingga yang diutamakan adalah ilham atau fadl (limpahan karunia Allah) atau kasyf (ketersingkapan tabir antara Allah dengan manusia). Karena pada tingkatan ini, sebenarnya yang lebih berbicara adalah hati dan bukannya akal.

B. Abu Yazid Al-Busthami; Teori Al-Ittihad

Al-Busthami adalah orang pertama yang memakai istilah fana‖ sebagai kosa kata sufistik. Dia mengadopsi teori monisme dari gnostisisme hindu-budha. Konsep muraqabah (pendekatan

spiritual) yang dipahaminya disejajarkan dengan ajaran samadi (meditation) yang pada puncaknya mencapai ekstase (fanaǁ) di mana terjadi penyatuan antara "yang mendekat" (muraqib, yakni sufi) dan "yang didekati" (muraqab, yakni Allah). Pada konteks ini diketahui bahwa Busthami memilah antara konsep ibadah dan maǁrifah di mana ahli ibadah (ritual normatif) dipersepsikan sebagai orang yang jauh untuk dapat meraih maǁrifah (tingkat spiritualitas hasil pendakian sufistik). Harun Nasution memandang bahwa ittihad (yang menjadi teori sentral dari al-Busthami) tampak sebagai suatu tingkatan dalam tasawuf di mana yang mencintai dan yang dicintai telah menjadi satu, sehingga salah satu kepada yang lainnya dapat saling berkata: hai aku (ya ana!).

Konsep ittihad ini merupakan pengembangan dari konsep fanaǁ dan baqaǁ yang dicetuskannya. Menurutnya, setelah mencapai maǁrifat, seseorang dapat melanjutkan kepada maqam selanjutnya yaitu fanaǁ, baqaǁ dan akhirnya ittihad. Fanaǁ adalah penyirnaan diri dari sifat keduniawian yang dilukiskan laksana kematian jasad dan lepasnya roh menuju kepada kekekalan (baqaǁ) dan dari sini dapat melangkah kepada penyatuan dengan Allah (ittihad). Pada titik ini kerap terjadi apa yang diistilahkan dalam dunia sufi sebagai syatahat atau keadaan tidak sadar karena telah terjadi penyatuan di mana dia seolah menjadi Allah itu sendiri. Konsep fanaǁ sebenarnya memiliki beberapa pemaknaan yang dapat diikhtisarkan sebagai berikut: (1) ungkapan majazi bagi penyucian jiwa dari hasrat-hasrat keduniawian; (2) pemusatan akal untuk berpikir tentang Allah semata dan bukan selainnya; (3) peniadaan secara total kesadaran atas eksistensi diri dengan meleburkan kesadaran dalam eksistensi

Allah semata. Inilah yang disebut sebagai fi al-fanaǁ fanaǁ (peniadaan dalam peniadaan) atau baqaǁ fi Allah (menyatu dalam Allah).

C. Al-Junaid Al-Baghdadi; Teori Wihdat Al-Wujud

Abu al-Qasim al-Junaid bin Muhammad al-Nehawandi al-Baghdadi. Ia dikenal sebagai tokoh yang mensistematisasikan beberapa kecenderungan tasawuf dan mencoba mengislamisasi istilah-istilah tasawuf dengan istilah-istilah dari al-Qurǁan. Ia digelari sayyid al-taifah dan juga tawus al-ulamaǁ (burung merak para ulama). Dia menjadi figur teladan dalam dunia ketasawufan.

Keseriusannya mengkaji syariah memengaruhi corak pemikiran tasawufnya. Ia berpendapat bahwa tasawuf secara praktis haruslah berada dalam bingkai tuntunan syariǁat. Baginya, tasawuf tidaklah diperoleh dari kata-kata atau perdebatan atas sesuatu hal, melainkan dari praktik hidup lapar, senantiasa bangun malam, dan memperbanyak amal saleh. Dia mengkritik perilaku sebagian pihak yang menjadikan wusul (mencapai penyatuan diri dengan Allah) sebagai tindakan dan apologi untuk melepaskan diri dari tanggung jawab atau kewajiban hukum syariah. Mazhab tasawufnya dikenal terikat kuat dengan al-Qurǁan dan al-Hadits. Wacana cinta mistiknya senantiasa menuju kepada "ketenangan jiwa" (sahw) sebagai kontra wacana dari praktik kesufian yang berciri kemabukan (sukr).

Ia terpengaruh dengan keteladanan dalam menekankan aspek zuhud dan sabar dari al-Hasan al-Basri, tawakkal dari al-Muhasibi dan mahabbah dari Rabiǁah al-Adawiyah. Bagi Junaid, berkhalwat bukanlah sesuatu yang penting. Jauh lebih penting adalah

memberikan nasihat kepada umat. Tasawuf merupakan penyerahan diri kepada Allah, bukan untuk tujuan lain. Cara yang baik untuk mendekatkan diri dengan-Nya adalah dengan senantiasa mencintainya. Cinta mistik adalah kecenderungan hati seseorang kepada Allah dan kepada segala sesuatu yang datangnya dari Allah.

Kajian menarik dari Junaid adalah tentang fana‖ (dengan pengembangan berbeda dari fana‖ yang dikemukakan al-Busthami), yakni proses peleburan diri sehingga menghilang batas-batas individual yang ada dalam diri manusia. Doktrin ini ditopang oleh dua konsep utama, perjanjian atau kontrak azali dan fana‖. Manusia telah tercipta sebelumnya dari kefana‖annya. Dan agar bisa kembali, maka manusia perlu juga meniadakan dirinya kembali agar suci sebagaimana ketika berada di alam roh. Tetapi Junaid menandaskan di sini bahwa fana‖ bukanlah akhir dari perjalanan spiritual manusia. Fana‖ hanyalah sarana menuju baqa‖. Jika fana‖ menimbulkan perasaan bersatu dengan Allah karena peleburan sifat diri manusia, maka baqa‖ adalah perpisahan dari perasaan untuk kembali menjadi hamba Allah, sebab tidak ada yang lebih baik dan menyenangkan daripada menjadi hamba di tengah-tengah kehidupan sehari-hari. Acapkali fana‖ itu prosesnya teramat panjang sehingga ada yang menyebutnya sebagai fana al-fana‖. Kaum malamatiyah (aliran sukr) sering kali berhenti di fana‖ di mana fenomena syatahat sering terjadi, dan bukannya meneruskannya kepada baqa‖. Konsep fana‖ dan baqa‖ ini tidak lepas dari teorinya tentang ma‖rifah yang disifati sebagai suatu proses yang berkesinambungan dan dinyatakan tidak akan pernah mencapai sebenar-benarnya pengenalan Allah dalam

kemutlakanNya. Kata Junaid, "cangkir teh tidak akan bisa menampung semua air yang ada di lautan".

D. Al-Hallaj; Teori Al-Hulul

Al-Hallāj (858-922 M) merupakan seorang proponen paling awal yang disebut-sebut menerima klaim keselamatan eskatologis di luar Islām. Diantara tebaran pemikirannya, memang terdapat ide-ide yang dapat dipersepsi sebagai sumbangsihnya bagi paham pluralisme agama yang sekarang menjadi wacana keislaman aktual. Semisal yang terekam dalam tafsirnya atas kisah Musa ketika diajak bicara oleh Allāh , yang tampak di mata telanjangnya sebagai pohon belukar api (burning bush) yang berbicara.

Pelajaran yang bisa diambil adalah, bahwa ketika seseorang telah sampai pada titik kesadaran diri di mana ia terserap ke dalam hakikat kebenaran, maka kebenaran itu tampak hadir dalam setiap apa yang dilihatnya secara lahir.

Paham al-Hallāj didasarkan pada pandangannya tentang Tauhid, di mana Allah adalah satu, unik, sendiri, dan terbukti satu (one, unique, alone, and attested one). Maka tauhid dalam keyakinannyapun mempersilakan kehadiran konsep keAllahan yang beraneka ragam. Baginya, Allah tak dapat disifati dengan apapun. Penyifatan justru hanya akan membatasiNya. Dari sinilah terpahami mengapa ia tidak menyoal penyembahan melalui konsep monoteisme dan politeisme, karena pada dasarnya, kufur dan iman itu hanya berbeda dari segi nama dan logikanya, yakni antara yang satu dan banyak, bukan dari segi hakikatnya. Menurutnya, jika ditelusuri, niscaya akan dijumpai bahwa kepercayaan-kepercayaan

tersebut akan mengarah kepada satu Allah. Al-Hallāj mengatakan jika perenungannya terhadap agama-agama yang berbeda telah menghasilkan simpulan yang mengantarnya pada pemahaman bahwa ternyata terdapat suatu prinsip unik yang merajut keseluruhan agama-agama tersebut. Prinsip tersebut akan hadir dengan sendirinya kepada seseorang sehingga mampu memahaminya. Maka dari itu, seseorang tak usahlah dipinta agar memeluk suatu kepercayaan, karena hal itu justru dapat menjauhkannya dari meraih prinsip yang fundamental tersebut.

Pemikiran al-Hallāj ini terkait erat dengan pemikirannya tentang konsep hulul dan Nur Muhammad. Al-Hallāj memang seorang tokoh yang terkenal dengan ucapannya, “Ana al-Haqq” (Akulah Allāh).

Dijelaskan oleh Mahmud jika ucapan hululiyah-nya tersebut tidak tepat jika dimaknai sebagai kesatuan diri hamba dan diri Allahnya sebagaimana terpahami oleh konsep kesatuan wujudnya (Wahdat al-Wujud) Ibn -Arabī.

Sedangkan Nūr Muhammad adalah konsep yang menegaskan emanasi wujud segala sesuatu, termasuk para nabi, dari cahaya Muhammad (di alam azali); sehingga pada prinsipnya semua agama adalah sama karena memancar dari jalan petunjuk yang satu. Maka dari itu, al-Hallāj menyalahkan mereka yang menyalahkan agama orang lain. Hal penting baginya adalah hakikat, bukan bentuk lahirnya.

Selaras dengan pandangan tersebut, relevan jika dikemukakan juga pemikiran tentang kewalian (wilāyah). Kewalian adalah intisari (jauhar) kenabian, sehingga seseorang yang telah

mencapai derajat kewalian yang sempurna, maka syari‖at yang dibawa para nabi tidak lagi mengikat dirinya. Pemikiran ini di kemudian hari dinilai menjadi lahan subur bagi perkembangan pemikiran tentang kesatuan ibadah (tauhid al-‖ibādah) dan kesatuan agama-agama (wahdat al-adyān) dalam aliran Ibn -Arabī.

E. Al-Ghazali; Moderasi Syari'ah-Haqiqoh

1. Latar Belakang Pemikiran

Masa hidup al-Ghazâlî berada pada akhir periode klasik (650-1250 M.) yang memasuki masa disintegrasi (1000-1250 M.).[2] Di mana masyarakat Islam pada saat itu sedang mengalami masa kemunduran. Dinasti -Abbâsiyah sebagai lambang kekuatan sosial politik umat Islam pada waktu itu telah mengalami keruntuhan kekuasaan karena munculnya beberapa faktor: Pertama, sistem kontrol yang lemah dari pusat kekuasaan ke daerah-daerah, karena semakin luasnya daerah kekuasaan dinasti -Abbâsiyah itu sendiri. Kedua, adanya ketergantungan terhadap kekuatan tentara bayaran. Dan ketiga, lemah dan tidak efisiennya pengaturan manajemen keuangan negara pada saat itu.[3]

---

[2]. Harun Nasution, Pembaharuan dalam Islam, (Jakarta: Bulan Bintang, 1975), hal. 11.

[3]. W. Montgomery Watt, The Majesty that was Islam, trans. Hartono Hadikusumo, Kejayaan Islam, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1990), hal. 165-166; M. Amin Syukur dan Masyharuddin, Intelektualisme Tasawuf: Studi Intelektualisme Tasawuf al-Ghazâlî, (Yogyakarta: LEMBKOTA kerjasama dengan Pustaka Pelajar, 2002), hal. 120.

Betapa pun demikian, dinamisasi pemikiran masih tetap tumbuh dan berkembang pada masa itu. Dinamika pemikiran berkembang dan mengkristal menjadi bentuk aliran-aliran dengan metode dan sistem pemikirannya masing-masing dan memperlihatkan tingkat keragaman yang tinggi. Hanya saja setiap aliran pemikiran saling mengklaim bahwa kebenaran hanya terdapat pada golongannya sendiri, sehingga kedudukan sebuah aliran pemikiran yang lain dipandang sebagai aliran yang keliru.[4] Hal ini sebagaimana digambarkan oleh al-Syahrastânî (w. 548 H) dalam karyanya, al-Milal wa al-Nihal, yang menguraikan betapa banyaknya aliran pemikiran dalam Islam yang muncul dan berkembang pada saat itu.[5]

Setidaknya ada empat aliran pemikiran yang populer pada masa al-Ghazâlî, yaitu: aliran pemikiran al-mutakallimûn (para ahli ilmu kalam), aliran pemikiran al-falâsifah (para filosof), aliran pemikiran al-bâthiniyyah (sering juga disebut: ta-lîmiyyah), dan

---

4. Muhammad Yasir Nasution, Manusia Menurut Al-Ghazâlî, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1996), hal. 24.

5. Menurut al-Syahrastânî, tidak setiap kumpulan pendapat yang berbeda dari yang lain, disebut aliran. Ada empat ukuran (qawa-id) sebagai dasar untuk keberadaan sebuah aliran, yaitu: (a) kekhususan pendapat tentang sifat-sifat Tuhan dan al-tauhîd; (b) tentang al-qadr dan al--adl; (c) tentang al-wa'd dan al-wa'îd; (d) tentang as-sam', al--aql, al-risâlah, dan al-amânah. Berdasarkan ukuran ini, al-Syahrastânî kemudian menyatakan bahwa paham-paham di dalam Islam, ketika itu, terdiri atas empat aliran besar, yaitu al-qadariyyah, al-shifatiyyah, al-khawârij, dan al-syî'ah. Perpaduan dan percabangan dari empat aliran besar ini menjadikan aliran-aliran dalam Islam membengkak jumlahnya menjadi tujuh puluh tiga golongan. Lihat, al-Syahrastânî, al-Milâl wa al-Nihâl, Juz I, (Beirût: Dâr al-Kutub al--Ilmiyah, tt.), hal. 5-7.

aliran pemikiran al-shûfiyyah (para sufi).[6] Dua dari yang pertama dalam usahanya mencari kebenaran menggunakan akal, walaupun antara keduanya terdapat beberapa perbedaan yang mendasar dalam prinsip penggunaan akal. Sedangkan golongan yang ketiga sangat menekankan otoritas imâm dalam usaha mencari kebenaran, dan golongan yang terakhir sangat menekankan akan penggunaan al-dzawq (intuisi).[7]

Dilihat dari perkembangannya secara umum, ilmu kalam pada tahap awal berfungsi untuk mewujudkan dasar-dasar kepercayaan (isbât al--aqâ'id), baik kepada orang Islam sendiri maupun kepada orang yang bukan Islam. Artinya, ilmu kalam merupakan usaha untuk membuat orang lain yakin akan kebenaran teologi Islam. Fenomena ini berlangsung sampai pada masa kepopuleran Mu'tazilah. Kemudian pada masa perkembangan selanjutnya, ilmu kalam lebih bersifat defensif dan apologetik (al-difâ' -an al-dîn). Kedua tahap perkembangan ilmu kalam tersebut berbeda; yang pertama bersifat kreatif dan yang kedua bersifat statis. Al-Ghazâlî sendiri hidup ketika ilmu kalam berada pada tahap perkembangan yang kedua ini.[8]

Perkenalan umat Islam dengan pemikiran filsafat Yunani, ternyata tidak hanya memberi dukungan argumentatif terhadap

---

6. Klasifikasi ini berdasarkan klasifikasi yang dibuat oleh al-Ghazâlî sendiri yang menyoroti secara langsung masing-masing aliran pemikiran tersebut dalam menemukan kesimpulan (kebenaran). Lihat, al-Ghazâlî, al-Munqidz min al-Dhalâl, (ttp.: Dâr al-Qamar li al-Turâs, tt.), hal. 12.

7. Muhammad Yasir Nasution, Manusia Menurut Al-Ghazâlî, hal. 25.

8. Ibid., hal. 29.

perkembangan ilmu kalam, tetapi juga telah melahirkan sistem pemikiran tersendiri di kalangan umat Islam yang biasa disebut dengan istilah "Filsafat Islam". Filsafat Yunani, yang pada mulanya diperoleh melalui orang-orang Kristen Syria dan manuskrip-manuskrip yang dibawa langsung dari bekas-bekas kekuasaan Bizantium, mempunyai daya tarik tersendiri bagi pemikir-pemikir Islam. Daya tarik itu, terutama sekali, terletak pada penggunaan akal bebas yang dirasa telah memberi kepuasan intelektual. Artinya, dengan filsafat para pemikir Islam dapat mencari jawaban atas pertanyaan terdalam yang mengganggu pikiran mereka. Di samping itu, dirasakan pula ada persamaan-persamaan yang mendasar antara tujuan filsafat dan tujuan Islam.[9] Di sisi lain, hal ini juga menggambarkan akan ketidakpuasan para pemikir Islam dengan keberadaan ilmu kalam.[10]

Munculnya aliran pemikiran filsafat dalam dunia Islam pada waktu itu mengundang pro dan kontra. Salah satu diskursus yang sering diperdebatkannya adalah tentang masalah penggunaan akal. Kalau dalam ilmu kalam akal dijadikan sebagai alat interpretasi

---

[9]. Para filosof Islam berpendapat demikian. Hal ini sebagaimana terlihat dari integritas keislaman dan kefilosofan mereka. Al-Kindî (w. 873 M) misalnya, menyamakan tujuan filsafat dan agama, yaitu mencari kebenaran (al-bahs-an al-haqq). Demikian juga Ibn Rusyd yang sengaja menulis satu buku untuk menunjukkan bahwa filsafat tidak bertentangan dengan syarî-ah. Menurutnya, syarî-ah (agama) sesungguhnya menyuruh orang untuk berfilsafat. Lihat, Harun Nasution, Filsafat dan Mistisisme dalam Islam, (Jakarta: Bulan Bintang, 1983), hal. 15; Ibn Rusyd, Fashl al-Maqâl fî mâ bain al-Hikmah wa al-Syarî-ah min al-Ittishâl, (Kairo: Dâr al-Mallârif, 1964), hal. 5-6.

[10]. Muhammad Yasir Nasution, Manusia Menurut Al-Ghazâlî, hal. 29-30.

terhadap teks-teks wahyu, dalam arti bahwa dasar-dasar berpikir dan logika dibuat sebagai pembantu untuk memahami, maka dalam filsafat Islam akal ditempatkan lebih tinggi lagi. Akal dapat memperoleh pengetahuan secara langsung dari al-‐Aql al-Fallal yang diidentikkan dengan Jibril yang bertugas membawa wahyu kepada para nabi. Dengan demikian, akal menghasilkan pengetahuan-pengetahuan yang tidak bertentangan dengan wahyu, karena pengetahuan dan wahyu berasal dari sumber yang sama.[11]

Bagi kalangan yang tidak menyenangi filsafat, mereka menganggap bahwa penempatan akal yang tinggi itu sangat berlebihan dan menyimpang dari ajaran Islam, karena ia berasal dari tradisi paganisme Yunani. Selain itu, filsafat dianggap dapat menjauhkan orang dari agama, sebab kepercayaan yang berlebihan terhadap akal akan membuat orang merasa tidak lagi memerlukan wahyu.[12]

Meskipun kalangan mutakallimûn dan fuqahâ banyak yang menentang filsafat namun perhatian umat Islam terhadap kajian filsafat tetap ada, meskipun dilakukan secara tidak terus terang. Pada masa al-Ghazâlî, ada gejala kekaguman terhadap proposisi-proposisi para filosof dalam bidang metafisika seperti kekaguman terhadap proposisi-proposisi mereka dalam bidang pengetahuan alam.[13] Inilah salah satu hal yang sangat mencemaskan bagi al-Ghazâlî.[14]

---

[11]. Ibid., hal. 30-31.

[12]. Ibid., hal. 31.

[13]. Lihat, al-Ghazâlî, Tahâfut al-Falâsifah, (Beirût: Dâr al-Fikr al-Libnani, 1993), hal. 82 dan 86-87.

[14]. Muhammad Yasir Nasution, Manusia Menurut al-Ghazâlî, hal. 32.

Selain ilmu kalam dan filsafat, aliran pemikiran lain dalam Islam adalah aliran al-ta–lîm atau yang sering juga disebut dengan nama al-bâthiniyyah. Berbeda dengan dua aliran sebelumnya, aliran ini selain menjadi representasi sistem pemahaman, juga merupakan gerakan politik. Sejarah pertumbuhannya selalu dikembalikan kepada lahirnya pendukung setia -Alî ibn Abî Thâlib ketika terjadinya sengketa politik melawan Mu‖âwiyah ibn Abî Sufyân. Namun demikian, sebagai satu sistem pemahaman, aliran bâthiniyyah ini telah muncul jauh ke belakang sebelum terjadinya tragedi politik dalam dunia Islam tersebut.[15]

Nama bâthiniyyah merupakan isyarat kepada pemahaman teks-teks yang zhâhir dengan makna bâthin. Teks-teks zhâhir dari wahyu dianggap hanya sebagai simbol-simbol dari suatu hakikat yang sifatnya tersembunyi. Orang yang hanya memahami arti lahir dari teks-teks tersebut oleh mereka dikatakan belum sampai kepada hakikat yang dikehendaki. Berbeda dengan cara penakwilan dalam ilmu kalam dan filsafat, menurut bâthiniyyah, hanya al-imâm al-ma‖shûm yang dapat mengetahui hakikat-hakikat yang tersembunyi itu, karena ia mempunyai ilmu bâthin yang tidak dimiliki oleh kebanyakan orang. Ilmu bâthin ini diperolehnya melalui legitimasi spiritual (washiyyah) dari para imâm sebelumnya atau bisa juga langsung dari Nabi. Pentingnya arti -ihsmah di sini adalah sebagai jaminan atas kebenaran pengetahuan para imâm tersebut dan sekaligus sebagai penyangga otoritasnya secara mutlak. Orang selain imâm hanya dapat mencapai kebenaran melalui

15. Ibid., hal. 32-33.

pengajaran (ta–lîm) dari para imâm tersebut. Karena konsep ta–lîm merupakan bagian yang esensial dari sistem pemahaman ini, maka kelompok ini sering disebut juga dengan sebutan ta–lîm iyyah.[16]

Aliran ini menyebar ke seluruh daerah kekuasaan Islam di Timur, meskipun pengikutnya tidak banyak apabila dibandingkan dengan pengikut Sunnî. Kegiatan propaganda mereka yang sangat rapi, teratur dan secara rahasia telah mencemaskan para ulama Sunnî dan juga pemerintah -Abbâsiyyah pada masa al-Ghazâlî. Kecemasan tersebut disebabkan tindakan-tindakan mereka, yakni selain menanamkan ajaran-ajaran bâthiniyyah kepada masyarakat, mereka juga bersikap keras dan revolusioner terhadap ulama dan penguasa setempat yang menentang ajaran-ajaran mereka dan berusaha menggagalkan kegiatan-kegiatan mereka. Bâthiniyyah dianggap sebagai aliran yang tumbuh dari penyusupan kultur asing dengan latar belakang politik. Ia lahir bukan karena tuntutan perkembangan pemikiran umat Islam ketika itu, melainkan karena kepentingan politik kalangan tertentu.[17]

Aliran pemikiran keempat yang berkembang pada masa al-Ghazâlî adalah aliran pemikiran tasawuf. Seperti halnya filsafat, pemikiran tasawuf ketika itu sangat bersifat individual jika dipandang sebagai satu sistem pemahaman. Namun berbeda dengan filsafat, di dalam pemikiran tasawuf bukan kemampuan intelektual yang berperan penuh untuk mencari kebenaran, melainkan

---

[16]. Ibid., hal. 33-34.

[17]. Ibid., hal. 34-35.

kesungguhan spiritual yang dijalaninya.[18] Di samping itu, jika usaha para filosof adalah dengan mempertajam daya pikir untuk mencapai tingkat al-‑Aql al-Mustafad sehingga dapat berhubungan langsung dengan al-‑Aql al-Fa‑al yang merupakan sumber pengetahuan, maka usaha yang dilakukan oleh para sufi adalah dengan mempertajam daya intuisi (al-dzawq) dengan cara membersihkan diri dari dorongan-dorongan duniawi agar dapat bersatu dengan hakikat yang Mutlak, Tuhan. "Persatuan" dengan Tuhan ini akan mampu menyingkap segala rahasia dan hakikat-hakikat.[19]

Tasawuf, meski bukan merupakan kegiatan intelektual, tetapi akhirnya menjurus kepada perumusan konsep-konsep tertentu dalam ajaran-ajarannya, misalnya; konsep nâsût dan lâhût pada pemikiran tasawuf al-Hallâj (w. 992 M.).[20] Kegiatan konseptualisasi dalam pemikiran tasawuf ini terjadi setelah tasawuf dipengaruhi oleh pemikiran filsafat.[21]

Diantara prinsip dalam pemikiran filsafat (Aristoteles) yang memengaruhi pemikiran tasawuf adalah al-syabîh yudrak bi al-

---

18. Di kalangan sufi, istilah yang digunakan secara umum untuk latihan spiritual antara lain adalah al-riyâdhah dan al-mujâhadah. Tahap selanjutnya adalah al-musyâhadah dan al-mukâsyafah. Lihat, al-Ghazâlî, al-Imlâ‑ fi Isykalah al-Ihyâ‑, (Beirût: Dâr al-Fikr, 1980), hal. 9.

19. Muhammad Yasir Nasution, Manusia Menurut al-Ghazâlî, hal. 35-36.

20. Menurut al-Hallâj, Tuhan mempunyai dua sifat dasar, yaitu: lâhût (ketuhanan) dan nâsût (kemanusiaan). Pandangan ini mendasari teorinya tentang al-hulûl, yaitu bahwa Tuhan memilih manusia-manusia tertentu sebagai tempat (al-hulûl) bersemi-Nya sifat-sifat ketuhanan dan menghilangkan dari padanya sifat-sifat kemanusiaan. Lihat, Harun Nasution, Filsafat & Mistisisme, hal. 88.

21. Muhammad Yasir Nasution, Manusia Menurut al-Ghazâlî, hal. 36.

syabîh (yang dapat menangkap sesuatu adalah yang mempunyai persamaan dengannya). Prinsip ini terkait dengan adanya penempatan utama pemikiran filsafat pada substansi immaterial manusia dalam usaha mendapatkan kebenaran. Di dalam pemikiran tasawuf, prinsip ini juga dianut. Hal tersebut dapat dilihat dalam jenjang-jenjang pendakian (maqâmât) yang harus dilalui oleh sufi. Dalam hal ini unsur jasmani manusia nyaris dinegasikan sama sekali dalam proses ini, bahkan bila perlu mengisolir diri (-uzlah) untuk membentengi diri dari kemauan jasmani.[22]

Keempat sistem pemahaman di atas itulah yang secara umum mewarnai suasana pemikiran umat Islam pada masa al-Ghazâlî dan hal ini cukup berpengaruh terhadap pola pemikiran tasawuf al-Ghazâlî sendiri. Keragaman sistem pemahaman ini disertai dengan adanya kecenderungan monolitik dalam melihat kebenaran. Hal ini turut mempertajam batas antara sistem pemikiran yang satu dengan sistem pemikiran yang lain. Di samping itu, keadaan seperti ini telah memunculkan "kebingungan" di kalangan sebagian masyarakat awam untuk memilih dan menentukan aliran pemikiran yang mana yang dianggap benar.[23] Latar sosial-historis inilah yang kemudian memunculkan semangat al-Ghazâlî untuk menuangkan berbagai gagasan pemikirannya dalam bentuk tulisan dan lisan dan telah membentuk satu corak pemikiran tersendiri.

---

22. Ibid., hal. 37; lihat juga al-Kalabadzi, al-Tallaruf li madzhab ahl al-Tashawwuf, (Kairo: al-Kulliyyat al-Azhariyyah, 1969), hal. 114.

23. Ibid., hal. 37-38.

2. Lingkungan Masyarakat al-Ghazali

Al-Ghazâlî lahir pada tahun 450 H. (1058 M) di daerah Thûs, salah satu kota di Khurâsan yang diwarnai oleh adanya perbedaan paham keagamaan, karena di samping dihuni oleh mayoritas umat Muslim Sunnî, kota ini juga dihuni oleh Muslim Syîllah dan orang-orang Kristen. Lingkungan pertama yang membentuk kesadaran al-Ghazâlî adalah situasi dan kondisi keluarganya sendiri. Ayahnya tergolong orang yang hidup sangat sederhana, tetapi mempunyai semangat keagamaan yang sangat tinggi.[24]

Sebelum meninggal dunia, ayah al-Ghazâlî telah menitipkan dan memercayakan kedua putranya (Muhammad dan Ahmad) kepada salah seorang sahabatnya, yaitu seorang sufi yang baik hati untuk dididik sampai habis harta warisan mereka berdua. Atas didikan dan kasih sayang ibu mereka, keduanya terdorong untuk mengikuti dan menuntut ilmu kepada sahabat ayah mereka tersebut. Selanjutnya, al-Ghazâlî dan saudaranya tersebut mendapatkan bimbingan berbagai cabang ilmu sampai suatu saat harta warisan dari ayah mereka habis. Sahabat ayah mereka tersebut telah berhasil mendidik keduanya seperti yang diinginkan oleh ayah mereka dengan membekali mereka tentang dasar-dasar ilmu tasawuf.[25]

---

[24]. Ibid., hal. 39-40.Sulaiman Dunia, op.cit., hal.18.

[25]. Usia al-Ghazali saat itu diperkirakan lima belas tahun. Lihat -Abd al-Kârim Usman, Sîrat al-Ghazâlî, (Damaskus: Dâr al-Fikr, tt.) hal. 17; M. Amin Syukur dan Masharudin, Intelektualisme Tasawuf, hal. 127.

Hingga usia dua puluh tahun, al-Ghazâlî tetap tinggal dan belajar di kota kelahirannya, Thûs. Ia belajar ilmu fikih secara mendalam dari Ahmad ibn Muhammad al-Razkanî. Selain itu, ia juga belajar ilmu tasawuf dari Yûsuf al-Nassaj, seorang sufi terkenal pada masa itu.[26] Kedua ilmu ini sangat terkesan di hati al-Ghazâlî dan ia bertekad untuk lebih mendalami lagi di kota-kota lain. Pada tahun 470 H. al-Ghazâlî pindah ke kota Jurjân untuk melanjutkan studinya. Di sana ia belajar kepada Abî Nashr al-Ismâilî.[27] Di kota Jurjân ini, ia tidak lagi hanya mendapat pelajaran tentang dasar-dasar agama Islam sebagaimana yang diterimanya sewaktu di kota Thûs, tetapi ia mendalami pula pelajaran bahasa Arab dan bahasa Persi.[28] Setelah beberapa lama, al-Ghazâlî merasa tidak puas dengan pelajaran yang diterimanya di kota Jurjân, karena itu lalu ia pulang kembali ke Thûs selama tiga tahun. Tidak beberapa lama timbullah dalam pikiran al-Ghazâlî untuk mencari sekolah yang lebih tinggi, sebab pada saat itu kesadaran al-Ghazâlî mulai muncul untuk melatih kemampuan dirinya dan juga keinginannya untuk mencari kebenaran, meskipun umurnya masih relatif muda.[29]

Pada tahun 471 H, al-Ghazâlî berangkat menuju kota Naisâbûr karena tertarik dengan adanya perguruan tinggi Nizhâmiyah. Di kota ini ia bertemu dan sekaligus belajar kepada

---

26. Sulaiman Dunia, Al-Haqîqah fi Nazhar al-Ghazâlî, (Kairo: Dâr al-Ma-ârif, 1973), hal. 19.

27. Badawî Thabanah, "Muqaddimah" dalam al-Ghazâlî, Ihyâ-Ulûm al-Dîn, (Beirût: Dâr al-Fikr, tt.), hal. 8.

28. Sulaiman Dunia, Al-Haqîqah fi Nazhar al-Ghazâlî, hal. 19.

29. Al-Taftâzâni, op.cit., hal. 152; M. Amin Syukur dan Masyharuddin, Intelektualisme Tasawuf, hal. 128.

seorang ulama besar, Abû al-Ma||âlî Diyâ||u al-Dîn al-Juwainî yang terkenal dengan sebutan imâm al-Haramain, yang menjabat sebagai pemimpin perguruan tinggi tersebut. Kepada ulama besar ini al-Ghazâlî belajar secara langsung sebagai mahasiswa dalam berbagai ilmu pengetahuan seperti ilmu kalam, fikih, ushûl fikih, retorika, manthiq serta mendalami pemikiran filsafat.[30]

Menurut Zubaidî, seorang komentator karya al-Ghazâlî, bahwa al-Ghazâlî telah mempelajari berbagai ilmu pengetahuan dari imâm al-Haramain tersebut, seperti ilmu fikih, ilmu kalam, manthiq, retorika dan sebagainya sehingga ia sanggup bertukar pikiran dengan segala macam aliran pemikiran yang ada. Bahkan ia juga telah mulai menulis buku-buku dalam berbagai disiplin ilmu pengetahuan. Menurut Harron Khan Sharwani, ketika itu al-Juwainî baru saja dipanggil kembali dari Hijâz untuk memimpin perguruan tinggi Nizhâmiyah yang didirikan oleh Nizhâm al-Mulûk. Al-Ghazâlî pada mulanya hanya sebagai mahasiswa, kemudian menjadi asisten guru besar sampai gurunya meninggal dunia pada tahun 1085 M.[31]

Pada tahun 475 H. ketika al-Ghazâlî memasuki usia 25 tahun, ia mulai meniti karier akademiknya sebagai dosen pada Universitas Nizhâmiyah Naisâbûr, di bawah bimbingan guru besarnya, Imâm al-Haramaîn. Dan setelah Imâm al-Haramaîn

---

[30]. Sulaiman Dunia, Al-Haqîqah fî Nazhar al-Ghazâlî, hal. 20.

[31]. Harron Khan Sherwani, Studies in Moslem Political, Though and Administration, (Lahore: Published by Syekh Muhammad Ashraf, 1945), hal.145; M. Amin Syukur dan Masyharuddin, Intelektualisme Tasawuf, hal. 128-129.

meninggal dunia maka kosonglah pimpinan perguruan tinggi tersebut. Untuk mengisi kekosongan jabatan itu kemudian Perdana Menteri Nizhâm al-Mulûk menunjuk al-Ghazâlî sebagai penggantinya, meski usianya pada saat itu baru 28 tahun. Namun karena telah menunjukkan kecakapan yang luar biasa, maka Perdana Menteri Nizhâm al-Mulûk menaruh hati padanya untuk menggantikannya.[32]

Selanjutnya al-Ghazâlî pindah ke Mullaskar (sebuah asrama di lingkungan kerajaan Nizhâm al-Mulûk) dan menetap di sana kurang lebih selama lima tahun lamanya. Dikatakan bahwa kepindahan al-Ghazâlî ke Mullaskar tersebut adalah atas permintaan Perdana Menteri Nizhâm al-Mulûk yang tertarik kepadanya. Al-Ghazâlî juga diminta untuk memberikan kajian ilmiah rutin dua minggu sekali di hadapan para pembesar dan para ahli ilmu di lingkungan kerajaan. Di samping itu, al-Ghazâlî juga berkedudukan sebagai penasihat (muftî) Perdana Menteri. Dengan demikian, kedudukan al-Ghazâlî semakin hari semakin tinggi di kalangan pejabat tinggi kerajaan. Hal ini terbukti dengan pengaruhnya yang besar dalam politik pemerintahan Perdana Menteri Nizhâm al-Mulûk.[33]

Ketika al-Ghazâlî menetap di Mullaskar ini, ia sering menghadiri pertemuan-pertemuan ilmiah yang diadakan di istana Perdana Menteri. Melalui pertemuan-pertemuan inilah al-Ghazâlî diketahui dan dipertimbangkan kepakarannya sebagai seorang

---

32. Sulaiman Dunia, Al-Haqîqah fî Nazhar al-Ghazâlî, hal. 22.

33. Zainal Abidin Ahmad, Riwayat Hidup al-Ghazâlî, (Jakarta: Bulan Bintang, 1975), hal. 27.

ulama yang berpengetahuan luas dan mendalam. Oleh karena itu, pada tahun 484 H, ketika pejabat rektor Universitas Nizhâmiyah Baghdâd kosong, setelah Kaya al-Hirasî meninggalkan jabatan tersebut, maka Perdana Menteri meminta kepada al-Ghazâlî supaya pindah ke kota Baghdâd untuk menjadi pimpinan Universitas Nizhâmiyah Baghdâd yang menjadi pusat seluruh perguruan tinggi Nizhâmiyah. Di sini ia banyak mendapatkan simpati dari para mahasiswa untuk mengikuti kuliah-kuliahnya, meskipun ketika itu usianya baru mencapai 33 tahun. Sejauh mana penghargaan Nizhâm al-Mulûk terhadap al-Ghazâlî, Najibullâh menjelaskan bahwa ia seorang imâm yang agung dan terpelajar, pada tahun 1085 M, al-Ghazâlî diundang untuk datang ke kantor kerajaan raja Mâlik Syah al-Saljukiyah oleh Perdana Menteri yang agung dan terpelajar pula. Negarawan ini mengakui keahlian al-Ghazâlî, maka pada tahun 1090 M, ia diangkat menjadi profesor dalam bidang ilmu hukum di Universitas Nizhâmiyah Baghdâd dan di sana al-Ghazâlî mengajar selama 4 tahun sambil menulis berbagai buku".[34]

Semua tugas yang dibebankan kepada al-Ghazâlî dapat dilaksanakan dengan baik, sehingga ia memperoleh sukses besar. Bahkan kesuksesannya dapat menaruh simpati para pembesar Dinasti Saljuk untuk meminta nasihat dan pendapatnya baik dalam masalah-masalah yang terkait dengan keagamaan maupun kenegaraan. Lewat nasihat dan pandangannya ini membawa al-Ghazâlî memiliki pengaruh yang besar di kalangan penguasa Dinasti

---

[34] Najibullah, Islamic Literature, (New York: Washington Square, 1963), hal. 126; M. Amin Syukur dan Masyharuddin, Intelektualisme Tasawuf, hal. 130-131.

Saljuk. Bahkan disebutkan bahwa pengaruh al-Ghazâlî di masa kekuasaan raja Mâlik Syah dan Perdana Menteri Nizhâm al-Mulûk setara dengan pembesar istana yang lain. Ia sangat berpengaruh terhadap jalannya roda pemerintahan dan ikut serta menentukan kebijakan-kebijakan dalam bidang agama, pendidikan, budaya, dan politik. Sedemikian besar pengaruhnya di lingkungan istana, sehingga tidak ada satu urusan apapun yang dapat diputuskan tanpa persetujuannya. Sebab, al-Ghazâlî merupakan guru istana dan muftî besar yang hidup di bawah lindungan penguasa Dinasti Saljuk.[35]

Walau demikian besarnya nikmat dan kesuksesan yang telah diraih oleh al-Ghazâlî, namun kesemuanya itu tidak mampu mendatangkan ketenangan dan kebahagiaan bagi dirinya. Bahkan selama periode Baghdâd ia menderita kegoncangan batin yang sangat hebat akibat sikap keragu-raguannya. Dalam puncak keraguannya sewaktu berada di Baghdâd, pertanyaan yang selalu membentur dalam hatinya adalah: Apakah pengetahuan hakiki itu? Apakah pengetahuan yang diperoleh lewat indra atau lewat akal, ataukah lewat jalan yang lain? Pertanyaan-pertanyaan inilah yang memaksa al-Ghazâlî untuk menyelidiki sifat pengetahuan manusia secara intens. Pada mulanya al-Ghazâlî meragukan semua pengetahuan yang dicapai manusia. Keraguan ini, katanya dialami hampir dua bulan lamanya dan selama itu ia dalam keadaan seperti kaum Safsathah (Sophistic) yang hanya bisa menentukan langkah logika dan ucapan. Namun kemudian sesudah itu Allah memberikan kesembuhan dari penyakit keraguan tersebut.

---

[35]. Ibid., hal. 131; lihat Zainal Abidin Ahmad, Riwayat Hidup al-Ghazâlî, hal. 40.

Pikirannya menjadi sehat kembali, demikian juga keseimbangan batinnya. Hal ini dapat terjadi, sesuai dengan penuturannya sendiri, tidak dengan mengatur argumentasi ataupun menyusun keterangan yang runtut, tetapi berkat cahayaNya yang telah dipancarkan ke dalam qalb (hati)-nya.[36]

Setelah sembuh dari penyakit keragu-raguannya tersebut, dimulailah babak baru dari perjalanan hidup al-Ghazâlî dalam mencari kebenaran, kesempurnaan, dan kebahagiaan hakiki melalui jalan tasawuf. Ia menempuh jalan hidup sufi ini setelah menyelami berbagai metode yang digunakan banyak orang pada masa itu untuk mencari kebenaran, seperti ilmu kalam, filsafat, dan kebatinan, namun semuanya tidak dapat mengantarkan kepada kebenaran yang dicarinya. Menurutnya, segala pekerjaannya termasuk mengajarkan ilmu yang dipandang sebagai pekerjaan mulia ditinjau ulang dengan pemahaman sedalam-dalamnya sehingga ia merasa sedang berada di jalan yang salah, sebab menurut kesadarannya ilmu-ilmu yang selama ini dibanggakan ternyata tidak ada manfaatnya dalam menempuh jalan menuju akhirat. Motivasi tujuan dalam mendidik maupun mengajar yang selama ini ia rasakan sesungguhnya tidak ikhlas karena Allah melainkan banyak dicampuri oleh tujuan mencari kedudukan dan popularitas, sehingga keadaannya sudah benar-benar berada di pinggir neraka, jika tidak segera menarik diri dan mengubah sikap.[37]

Inilah salah satu sisi pemikiran tasawuf al-Ghazâlî yang sangat menekankan akan pentingnya nilai ikhlas dalam setiap perbuatan

[36]. Al-Ghazâlî, Al-Munqidz, hal. 31.

[37]. Ibid., hal. 71-74.

yang kita lakukan. Dan pilihan jalan hidup al-Ghazâlî pada dunia sufi telah dilaluinya melalui proses yang sangat panjang hingga akhirnya ia menemukan pilihan jalan hidupnya tersebut. Ia banyak belajar dan menguasai berbagai cabang disiplin ilmu sebelum memasuki jalan hidupnya sebagai seorang sufi, dan setelah menempuh jalan hidup sufi pun ia tetap menjalankan syarî-ah, sebagaimana yang diajarkan dalam al-Qur||ân dan al-Hadîts. Hal ini menjadi frame tersendiri dalam corak pemikiran tasawuf yang dikembangkannya.

Dalam menghabiskan sisa umurnya, setelah menjalani pengembaraan dunia sufi dari satu daerah ke daerah yang lain, al-Ghazâlî kemudian mendirikan Khanaqah atau sejenis pondokan bagi para sufi dan madrasah bagi para penuntut ilmu. Ia pun menghabiskan hari-hari tuanya untuk berbuat kebajikan seperti membaca al-Qur||ân hingga selesai, bertemu dengan para sufi, dan mengajar murid-muridnya.[38] Kurang lebih setelah masa lima tahun sepulang al-Ghazâlî dari perjalanan sufinya tersebut, maka pada hari Senin tanggal 14 Jumâdil Akhir tahun 505 H. al-Ghazâlî meninggal dunia di pangkuan adiknya, Ahmad al-Ghazâlî.[39]

3. Sumber-sumber Pemikiran Tasawuf al-Ghazâlî

Al-Ghazâlî, sebagaimana tampak dalam sketsa kehidupannya di atas, lahir dan berkembang di kalangan keluarga yang berkecenderungan hidup sufistik. Ayahnya seorang yang senang dengan ajaran-ajaran tasawuf, dan setelah ayahnya wafat, al-Ghazâlî

---

38. Zainal Abidin Ahmad, op.cit., hal. 52.

39. Sulaiman Dunia, op.cit., hal. 56.

diasuh pula oleh seorang teman ayahnya yang juga seorang sufi besar atas wasiat ayahnya, dengan adiknya yang bernama Ahmad, yang kemudian hari juga menjadi seorang sufi.[40] Namun sebagai seorang pemikir, munculnya pemikiran al-Ghazâlî sangat terkait dengan latar historis yang memengaruhinya baik kondisi historis pada masanya maupun pada masa sebelumnya[41] dan latar historis tersebut telah membentuk satu corak tersendiri dalam pemikiran al-Ghazâlî.

Al-Ghazâlî senantiasa mendasarkan pandangan-pandangan tasawufnya pada al-Qur'ân dan al-Hadîs, baik secara langsung maupun tidak. Seperti pemikir-pemikir muslim lainnya, pendasaran pemikiran al-Ghazâlî kepada al-Qur'ân dan al-Hadîts, terlihat lebih banyak tidak bersifat secara langsung, khususnya yang berkaitan dengan konsep manusia.[42] Artinya, ketika ia berhadapan dengan teks-teks al-Qur'ân dan al-Hadîts, ia tidak dalam keadaan kosong. Di dalam dirinya sudah ada kecenderungan dan pikiran-

---

[40]. Al-Subkî, Thabaqât al-Syâfi'iyyah al-Kubra, (Mesir:-Isa al-Bâbî al-Halabi wa al-Syirkah, t.t), juz VI, hal. 193-194; Zurkani Jahja, Teologi Al-Ghazâlî: Pendekatan Metodologi, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hal. 212.

[41]. Latar historis inilah yang penulis maksudkan sebagai sumber-sumber pemikiran tasawuf al-Ghazâlî. Sebagaimana kita ketahui bersama bahwa sebelum masa al-Ghazâlî telah muncul para tokoh sufi terkenal yang secara langsung maupun tidak langsung sangat berpengaruh besar terhadap rumusan pemikiran tasawuf al-Ghazâlî itu sendiri.

[42]. Al-Ghazâlî termasuk pemikir Islam yang banyak menggunakan ta'wîl terhadap pemahaman al-Qur'ân dan al-Hadîts. Menurutnya, sikap yang benar dalam mena'wîl adalah jalan tengah, tidak berat kepada akal atau kepada naql. Lihat lebih jauh lihat dalam al-Ghazâlî, Qanûn al-Ta'wîl, (Kairo: Maktabah al-Jundi, 1968), hal. 238-239.

pikiran dasar yang selanjutnya memengaruhi pemahamannya terhadap teks-teks al-Qur'ân dan al-Hadîts itu sendiri. Kecenderungan dan pikiran-pikiran dasar tersebut, pada prinsipnya merupakan ciri khas pemikiran al-Ghazâlî. Namun demikian, ini tidak berarti bahwa ia terlepas dari pemikiran-pemikiran yang telah ada sebelum atau yang berkembang pada masanya.

Pada pandangan-pandangannya yang berkenaan dengan konsep manusia, tampak jelas bahwa meskipun ia menentang pandangan-pandangan para filosof. Ia banyak mengambil pandangan-pandangan para filosof, terutama dari pemikiran filsafat Ibn Sîna. Misalnya, definisi tentang jiwa (al-nafs) yang ia tulis di dalam Ma'ârij al-Quds, dan pembagiannya kepada jiwa vegetatif (al-nafs al-nabâtiyah), jiwa sensitif (al-nafs al-hayâwaniyah) dan jiwa manusia (al-nafs al-insâniyah)[43] hampir tidak berbeda dengan yang dirumuskan oleh Ibn Sîna di dalam bukunya al-Najât. Begitu pula tentang pembagian akal yang dibagi oleh al-Ghazâlî menjadi dua bagian, yakni akal teoritis (al-'aql al-nazharî) dan akal praktis (al-'aql al-'amalî).[44] Pembagian akal dalam dua kategori ini ia adopsi dari pemikiran filsafat al-Farâbî dan Ibn Sîna.[45]

Contoh pandangan lain al-Ghazâlî yang berasal dari pemikiran filsafat Yunani (yang ditransfer melalui para filosof Islam) adalah pembahasan tentang pokok-pokok keutamaan (ummahât al-fadhâ'il). Menurut al-Ghazâlî, inti dari keutamaan adalah keseimbangan (al-'adl) antara daya-daya yang dimiliki oleh

---

43. Sulaiman Dunia, al-Haqîqah, hal. 260.

44. Ibid.

45. Muhammad Yasir Nasution, Manusia, hal. 59-60.

manusia.[46] Pandangan ini memiliki kesamaan dengan pemikiran Aristoteles. Memang ada beberapa ayat al-Qur'ân yang mengandung ide tawâsuth yang maknanya sama dengan maksud al-'adl tersebut. Namun demikian, menempatkan keseimbangan tersebut sebagai inti dari keutamaan tetap memperkuat dugaan bahwa pemikiran al-Ghazâlî diilhami oleh warisan filsafat Yunani.[47]

Selanjutnya, pandangan lain al-Ghazâlî yang juga bersumber dari para filsuf adalah tentang logika dan etika. Di dalam al-Munqidz, al-Ghazâlî menyatakan bahwa logika termasuk di dalam kelompok ilmu yang semestinya tidak diingkari, sebab tidak ada hubungannya dengan dasar-dasar keimanan.[48] Sikap al-Ghazâlî tehadap logika tersebut pada dasarnya sama dengan sikap al-Ghazâlî terhadap etika yang meliputi pembahasan pada sifat-sifat jiwa, akhlak, jenis-jenis dan pembagian serta cara-cara memperbaiki dan menyempurnakannya. Menurut al-Ghazâlî pembahasan tentang itu semua diambil dari para sufi.[49]

Oleh karena itulah rumusan pemikiran tasawuf al-Ghazâlî sangat dipengaruhi dan tidak bisa dilepaskan oleh berbagai pandangan dan pengalaman para sufi baik yang hidup sebelum masa

---

46. Al-Ghazâlî, Mîzân al-'Amal, (Kairo: Maktabah al-Jundi, tt.), hal. 76-82, dan 90. lihat juga uraian Zakî Mubârok, al-Akhlâq 'inda al-Ghazâlî, (Kairo: Dâr al-Syu'b, tt.), hal. 169-170 dan 179-193.

47. Hanya saja pandangan tersebut lebih dahulu dijumpai pada filsuf-filsuf sebelum al-Ghazâlî seperti Ibn Sîna, al-Farâbî dan Ibn Miskawaîh. Lihat Muhammad Yûsuf Mûsa, Falsafah al-Akhlâq fi al-Islâm, (Kairo: Mu'assasah al-Khanji, 1963), hal. 203 dan 205.

48. Al-Ghazâlî, al-Munqidz, hal. 20.

49. Ibid., hal. 22-23.

al-Ghazâlî maupun yang semasa dengannya.[50] Diantara para sufi yang paling utama dan cukup berpengaruh besar pada rumusan pemikiran tasawuf al-Ghazâlî -seperti yang dijelaskan oleh Kautsar Azhari Noer[51]- adalah: Al-Hâris ibn Asad al-Muhâsibî (w. 243 H./637 M) adalah salah seorang sufi moderat yang hidup sekitar tiga abad sebelum al-Ghazâlî. al-Muhâsibî mengkompromikan tasawuf dan syarî-ah. Al-Qusyayrî menilai bahwa pada zamannya tidak ada orang yang dapat menandingi al-Muhâsibî dalam bidang ilmu, watak, pergaulan, dan tingkah laku.[52]

Menurut A.J. Arberry, bahwa al-Muhâsibî adalah penulis sufi pertama dari barisan terkemuka yang untuk sebagian besar membentuk pola seluruh pemikiran selanjutnya. Bagian terbesar tulisan al-Muhâsibî berkenaan dengan disiplin diri (muhâsabah) dan karyanya, al-Ri‖âyah li Huqûq Allâh, secara khusus berpengaruh besar pada keputusan al-Ghazâlî untuk menulis Ihyâ‖ -Ulûm al-Dîn.[53]

---

50. Diantara para sufi yang disebutkan secara langsung oleh al-Ghazâlî adalah Abû Thâlib al-Makkî, al-Junaidî al-Baghdâdî, al-Syiblî, Abû Yazîd al-Busthâmî dan al-Muhâsibî. Ibid., hal. 35.

51. Kautsar Azhari Noer, Tasawuf Perenial: Kearifan Kritis Kaum Sufi, (Jakarta: Serambi, 2003), hal. 190-198. Bandingkan dengan Kautsar Azhari Noer, "Mengkaji Ulang Posisi al-Ghazâlî dalam Sejarah Tasawuf", dalam PARAMADINA Jurnal Pemikiran Islam, Volume I, Nomor 2, Tahun 1999, hal. 166-172.

52. Abû al-Qâsim -Abd al-Karîm al-Qusyayrî, al-Risâlah al-Qusyayriyyah fî -Ilm al-Tashawwuf, ed.: Ma‖rûf Zariq dan -Alî -Abd al-Hâmid Balthajî, (t.tp: Dâr al-Kayr, t.th.), hal. 429.

53. Kautsar Azhari Noer, Tasawuf Perenial, hal. 191.

Karya lain al-Muhâsibî, Kitâb al-Washâyâ (atau al-Nashâih) yang berisi rangkaian nasihat-nasihat tentang tema-tema kezuhudan cukup berpengaruh pada tasawuf al-Ghazâlî. Pengantar karya al-Muhâsibî ini bersifat otobiografis, dan dengan baik sekali telah terkandung dalam pemikiran al-Ghazâlî ketika menulis al-Munqidz min al-Dhalâl.[54] Osman Bakar[55] menguatkan bahwa, pada kenyataannya, ciri otobiografis al-Munqidz al-Ghazâlî telah dibentuk pada bagian pengantar Kitâb al-Washâyâ al-Muhâsibî.[56]

Sufi moderat lain sebelum al-Ghazâlî adalah Abû Nashr al-Sarrâj (w. 378 H./988 M). Ia merupakan salah seorang penulis teks tertua tentang tasawuf. Karyanya, Kitâb al-Lumâ, adalah sebuah buku yang sangat berharga mengenai pengantar doktrin-doktrin dan praktik-praktik para sufi, yang berisi banyak kutipan dari berbagai sumber. Karya al-Sarrâj tersebut juga memberikan perhatian khusus pada ungkapan-ungkapan teknis kaum sufi diantaranya adalah ungkapan-ungkapan ekstatik Abû Yazîd al-Busthâmî yang interpretasinya dikutip kata demi kata oleh al-Junaydî. Al-Sarrâj menutup bukunya itu dengan uraian panjang dan terinci tentang kekeliruan-kekeliruan teori dan praktik yang dilakukan oleh beberapa sufi.[57]

---

[54]. Lihat, A.J. Arberry, Sufism: An Account of the Mystics of Islam, (London: George Allen & Unwim Ltd., 1979), hal. 46-47.

[55]. Lihat juga, Osman Bakar, Tawhid and Science: Essays on the History and Philosophy of Islamic Science, (Malaysia: Nurin Enterprise, 1991).

[56]. Kautsar Azhari Noer, Tasawuf Perenial, hal. 191.

[57]. Ibid.,hal. 192-193.

Al-Sarrâj hidup tak jauh dari masa keemasan al-Muhâsibî dan al-Junaydî. Al-Sarrâj juga telah berupaya dengan keras dan sungguh-sungguh membuktikan bahwa tasawuf sepenuhnya sesuai dengan al-Qur‖ân, Sunnah dan syarî-ah. Banyak sufi terkemuka menjadi muridnya, baik secara langsung maupun tidak langsung.[58]

Sufi moderat lain yang sangat penting sebelum al-Ghazâlî adalah Abû Thâlib al-Makkî (w. 386 H./996 M.). Karya terkenalnya adalah Qûtal-Qulûb yang memiliki pengaruh besar bagi tulisan-tulisan tasawuf di masa setelahnya. Karyanya tersebut mengandung lebih banyak argumen yang berhati-hati dan lebih sedikit kutipan yang aneh namun sangat penting sebagai usaha pertama dan sangat berhasil untuk membangun desain menyeluruh tasawuf ortodoks. Sebagaimana al-Muhâsibî, Abû Thâlib al-Makkî telah dipelajari secara hati-hati oleh al-Ghazâlî dan memberikan pengaruh yang besar atas cara pemikiran dan tulisan al-Ghazâlî di mana ia banyak sekali bersandar kepada karya al-Makkî ini.[59]

Al-Kalâbâdzî termasuk sufi moderat lain sebelum al-Ghazâlî. Karyanya yang terkenal dan dibaca banyak orang sampai kini serta menjadi kompedium yang paling berharga tentang tasawuf adalah al-Ta-arruf li Madzhab Ahl al-Tashawwuf. Al-Kalâbâdzî telah berupaya menemukan suatu jalan tengah dan dapat mendamaikan ortodoksi dan tasawuf. Menurut A.J. Arberry bahwa al-Kalâbâdzî telah membuka jalan yang selanjutnya diikuti oleh seorang sufi yang merupakan teolog terbesar: Al-Ghazâli, yang karyanya, Ihyâ‖

58. Ibid., hal. 193.

59. Ibid.,hal. 193-194. Lihat juga, A.J. Arberry, Sufism, hal. 68; Annemarie Schimmel, Mystical Dimensions of Islam, hal. 85.

-Ulûm al-Dîn, akhirnya mampu mendamaikan yang skolastik dan yang mistik.[60]

Munculnya berbagai aliran yang membingungkan dan adanya pertentangan antara syarî-ah dan tasawuf pada abad ketiga dan keempat telah mendorong Abû -Abd al-Rahmân al-Sulamî (w. 421 H./1021 M.) untuk tampil memadukan aspek-aspek esoterik dan eksoterik Islam dan ia mampu menciptakan penggabungan dan saling ketergantungan antara tasawuf dan syarî-ah. Michael Chodkiewicz[61] mengatakan bahwa al-Sulamî tidak hanya memadukan antara fikih dan tasawuf, tetapi juga antara beberapa disiplin dan kajian yang berlainan dalam tasawuf. Al-Sulamî adalah orang pertama yang menulis tentang sejarah hidup para sufi yang sistematis melalui karyanya yang berjudul al-Thabaqât al-Shûfiyyah. Karya al-Sulamî yang lain adalah al-Futuwwah, sebuah buku kecil yang mengulas perpaduan antara syarî-ah dan tasawuf.[62]

Sufi lain sebelum al-Ghazâlî yang perlu disebutkan di sini adalah Abû al-Qâsim al-Qusyayrî (w. 465 H./1072 M.). Ia adalah sufi terkemuka dari Ahli Sunnah dan karyanya yang terkenal adalah al-Risâlah. Kitab ini ditulis oleh al-Qusyayrî didorong oleh rasa keprihatinannya atas penyimpangan yang ada dalam tasawuf, baik dari segi akidah maupun moral. Al-Risâlah ditulisnya untuk mengembalikan tasawuf kepada jalur yang benar seperti tasawuf

---

60. Ibid., hal. 194-195.

61. Lihat, Michael Chodkiewicz, "Pengantar", dalam Abû -Abd al-Rahmân al-Sulamî, Futuwwah: Konsep Pendidikan Kekesatiaan di Kalangan Sufi, terj. Fathiyah Basri, (Bandung: Al-Bayan, 1992), hal. 9.

62. Kautsar Azhari Noer, Tasawuf Perenial, hal. 195-196.

para guru golongan sufi yang telah membangun kaidah-kaidah mereka di atas prinsip-prinsip tauhîd yang benar. Dengan kaidah-kaidah tersebut, mereka memelihara akidah-akidah mereka dari bid‖ah dan dekat dengan tauhîd kaum Salaf dan Ahli Sunnah. Karya al-Qusyayrî tersebut memberikan gambaran umum yang cermat dan mengagumkan tentang ajaran dan praktik tasawuf dari sudut pandang seorang teolog Asy‖âriyyah.[63]

Sufi moderat lainnya sebelum al-Ghazâlî adalah Abû al-Hasan ‑Alî ibn ‑Usmân al-Hujwirî (w. 465 H./1072 M). Ia adalah sufi Persia yang terkenal dengan karyanya yang berjudul Kasyf al-Mahjûb.[64] Karyanya tersebut bertujuan untuk mengemukakan sebuah sistem tasawuf yang komprehensif, bukan hanya untuk menghimpun sejumlah ujaran para guru sufi, namun mendiskusikan dan menjelaskan juga tentang doktrin-doktrin dan praktik-praktik para sufi. Al-Hujwirî adalah seorang sufi Sunnî dan pengikut madzhab Hanafî yang mencoba menjelaskan teologinya dengan satu corak tasawuf tingkat tinggi yang memberikan tempat utama bagi fanâ‖. Namun, ia tetap bersikap moderat untuk menghindari kecenderungan pantheis. Ia sering memperingatkan para pembacanya agar tetap menaati syarî‑ah (hukum Islam)

---

[63]. Ibid.,hal. 196.

[64]. Menurut R.A. Nicholson, sistematika karya al-Hujwirî, Kasyf al-Mahjûb, sebagian didasarkan pada Kitâb al-Lumâ‖ karya al-Sarrâj dan kedua kitab ini serupa dalam rancangan umumnya, dan rincian-rincian tertentu dalam karya al-Hujwirî jelas dipinjam dari karya al-Sarrâj. Lihat, R.A. Nicholson, "Pengantar Penerjemah", dalam al-Hujwirî, Kasyf al-Mahjûb: Risalah Persia Tertua tentang Tasawuf, terj. Suwardjo Muthary dan Abdul Hadi W.M., (Bandung: Mizan, 1993), hal. 12.

sebagaimana yang dicontohkan oleh semua sufi yang mencapai derajat kesucian yang tinggi.[65]

Sufi-sufi moderat sebelum al-Ghazâlî, sebagaimana yang telah diuraikan di atas, mempunyai peranan yang sangat penting dalam upaya mendamaikan tasawuf dan syarî-ah, dan mempertahankan ortodoksi Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ‖ah. Pengaruh mereka atas perkembangan tasawuf di kemudian hari, khususnya di dunia Sunnî, sangat besar. Karya-karya mereka dibaca secara luas oleh banyak orang Muslim, dan dikaji serta dikutip oleh banyak sufi dan ulama sesudah mereka[66] termasuk yang tampak dalam pemikiran dan karya-karya al-Ghazâlî.

Pandangan utama para sufi yang cukup berpengaruh dalam sistem pemikiran tasawuf al-Ghazâlî, misalnya, adalah adanya penempatan al-dzawq di atas akal. Dampak dari pengutamaan al-dzawq ini diikuti oleh sikapnya yang memperkecil akan arti kehidupan dunia ini bagi manusia dalam upayanya mencapai kesempurnaan diri. Dalam konteks ini ia menyebut al-faqr (kemiskinan), al-jû‖ (lapar), al-khumul (lemah, lesu) dan al-tawakkul (kepasrahan) sebagai keutamaan-keutamaan yang harus dijalani ketika seseorang menempuh jalan hidup sebagai seorang sufi.[67]

Sementara itu, dari segi pandangan teologis, al-Ghazâlî tetap menjadi pengikut setia Asy‖âriyyah. Al-Ghazâlî pernah belajar teologi pada teolog terkemuka, al-Juwaynî. Di bawah pengaruh

---

65. Kautsar Azhari Noer, Tasawuf Perenial, hal. 197.

66. Ibid.,hal. 197-198.

67. Al-Ghazâlî, Ihyâ‖, Juz III, hal. 80 dan 276; Juz IV, hal. 193 dan 243.

gurunya ini, al-Ghazâlî menerima prinsip-prinsip kalâm Asy‖âriyyah, yang tetap ia pegang hingga akhir hayatnya. Kautsar Azhari Noer–dengan mengutip pernyataan Massimo Campanini,[68] seorang sarjana Itali yang mengajar Filsafat Islam di Universitas Milan—menyimpulkan bahwa "Prinsip-prinsip kalâm Asy‖âriyyah, seperti tauhîd dan realitas sifat-sifat Tuhan, yang harus dibedakan dengan Dzât Tuhan, bersama dengan topik-topik karakteristik teologi Asy‖âriyyah yang lain dipegang juga oleh al-Ghazâlî: kepercayaan kepada ke-qadîm-an al-Qur‖ân; penerimaan deskripsi antropomorfik yang tampak Qur‖âni tentang Tuhan, yang dikatakan mempunyai penglihatan, pendengaran dan tubuh meskipun kita tidak mengetahui bagaimananya; keyakinan bahwa semua orang yang diberkahi akan melihat wajah Tuhan di Surga seperti "bulan di malam terang benderang"; pernyataan tegas yang berulang-ulang bahwa satu-satunya jalan untuk mengetahui Tuhan adalah wahyu, karena akal manusia terlalu lemah untuk menangkap realitas-realitas yang amat agung; dan pengakuan bahwa suksesi empat khalifah yang cerdik dan lurus (râsyidûn) adalah sah menurut tatanan moralitas".[69]

Al-Ghazâlî adalah pendukung terkemuka dan corong terbesar aliran Asy‖âriyyah. Sebagai seorang yang dipengaruhi oleh Asy‖âriyyah, orisinalitas pemikiran teologisnya hampir tidak ada. Kalâm Asy‖âriyyah, sampai tingkat tertentu, menjadi kerangka

---

[68]. Lihat, Massimo Campanini, "Al-Ghazzali" dalam History of Islamic Philosophy, ed.: Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman, (London and New York: Routledge, 1996), I, hal. 259.

[69]. Kautsar Azhari Noer, Tasawuf Perenial, hal. 205-206.

teologis yang memagari refleksi mistis al-Ghazâlî. Al-Ghazâlî tidak dapat membebaskan tasawuf moderatnya dari kungkungan ortodoksi kalâm Asy‛âriyyah ketika menghadapi filsafat dan tasawuf filosofis. Tasawuf moderat al-Ghazâlî, karena sesuai dan disesuaikan dengan kalâm Asy‛âriyyah, mudah diterima oleh ulama-ulama Asy‛âriyyah. Maka, bertemulah tasawuf al-Ghazâlî dan ortodoksi Sunnî yang dipertahankan oleh mayoritas ulama Muslim sampai hari ini.[70]

Ajaran lain dalam teologi Asy‛âriyyah yang tetap menjadi keyakinan dan yang paling penting bagi al-Ghazâlî adalah tentang perbuatan manusia dan kemampuan akal untuk mengetahui nilai (baik dan buruk). Pandangan al-Ghazâlî tentang kedua pembahasan tersebut telah membuktikan bahwa al-Ghazâlî adalah pengikut setia teologi Asy‛âriyyah. Pandangan Asy‛âriyyah bahwa nilai baik atau buruk hanya diperoleh dari wahyu,[71] kelihatannya, tetap memengaruhi pandangan al-Ghazâlî.

Dari berbagai uraian di atas tampaklah bahwa rumusan pemikiran tasawuf al-Ghazâlî terbentuk oleh berbagai sumber rumusan pemikiran yang muncul dan berkembang baik pada masa sebelum maupun ketika masa hidup al-Ghazâlî sendiri. Betapa pun al-Ghazâlî menentang beberapa poin pemikiran para filsuf di dalam karyanya, Tahâfut al-Falâsifah, namun ia tetap banyak mengambil pandangan-pandangan mereka dalam merumuskan pemikiran tasawufnya terutama yang menyangkut pembahasan tentang jiwa dan hakikat manusia serta lainnya. Dari pemikiran para sufi

---

[70]. Ibid.,hal. 206.

[71]. Muhammad Yûsuf Mûsa, Falsafah al-Akhlâq, hal. 43.

sebelumnya, al-Ghazâlî juga banyak mengambil berbagai cara dan pendekatan diri pada Tuhan yang merupakan tujuan hidup manusia. Sementara dari pemikiran kalâm Asy‖âriyyah, al-Ghazâlî banyak mengambil pandangan tentang kekuasaan mutlak Tuhan dan perbuatan manusia.[72] Ramuan dari berbagai sumber pemikiran tersebut pada akhirnya telah menjadikan corak tersendiri dari pemikiran tasawuf al-Ghazâlî.

4. Corak Pemikiran Tasawuf

Penilaian banyak sarjana selama ini terhadap posisi dan pengaruh al-Ghazâlî dalam sejarah perkembangan tasawuf[73] telah melahirkan suatu gambaran tersendiri dalam melihat corak pemikiran tasawuf al-Ghazâlî. Pembicaraan tentang tempat al-Ghazâlî dalam sejarah tasawuf juga sering kali digambarkan oleh banyak sarjana (terutama sarjana Sunnî) terkait dengan klasifikasi tasawuf yang mereka buat.

Salah satu cara mengklasifikasikannya adalah dengan melihat keterkaitannya atau kesetiaannya pada al-Qur‖ân dan al-Sunnah. Dengan cara ini kemudian mereka membuat suatu perbedaan diskriminatif antara tasawuf yang mereka anggap berpegang teguh pada al-Qur‖ân dan al-Sunnah dan tasawuf yang mereka anggap tidak terikat pada al-Qur‖ân dan al-Sunnah. Dari sini muncullah istilah "tasawuf Sunnî" (al-Tashawwuf al-Sunnî) atau kadang disebut "tasawuf akhlaki" (al-tashawwuf al-akhlâqî), dan istilah

---

72. Muhammad Yasir Nasution, Manusia, hal. 66.

73. Untuk melihat lebih jauh contoh penilaian beberapa sarjana tersebut, lihat Kautsar Azhari Noer, Tasawuf Perenial, hal. 185-187.

"tasawuf filosofis" (al-tashawwuf al-falsafî) atau "tasawuf semi filosofis" (al-tashawwuf syibh al-falsafî) atau kadang disebut "tasawuf teologi" (al-tashawwuf al-tiyûshûfî).[74]

Simuh dalam salah satu tulisannya[75] membuat pemetaan lain—sebenarnya isinya sama dengan pemetaan di atas—mengenai penganut ajaran tasawuf dan membaginya menjadi dua aliran besar, yaitu: aliran transendentalisme dan aliran unionisme. Aliran transendentalisme adalah aliran yang masih mempertahankan sendi-sendi dasar ajaran tauhîd dan membedakan adanya dua pola wujud, yakni wâjib al-wujûd (Tuhan) dan mumkin al-wujûd (makhluk). Dua wujud yang secara fundamental memang berbeda. Aliran ini juga mempertahankan prinsip ketidakserupaan antara hamba dengan Tuhan. Menurut Simuh, Pemikiran tasawuf al-Ghazâlî adalah termasuk dalam model aliran transendentalisme ini.[76]

---

74. Tasawuf tipe pertama dianggap memagari dirinya dengan al-Qur'an dan al-Sunnah serta menjauhi penyimpangan-penyimpangan yang menuju kepada kesesatan dan kekafiran. Sementara tasawuf tipe kedua dianggap telah memasukkan ke dalam ajaran-ajarannya unsur-unsur filosofis dari luar Islam, seperti dari Yunani, Persia, India dan Kristen serta mengungkapkan ajaran-ajarannya dengan memakai istilah-istilah filosofis dan simbol-simbol khusus yang sulit dipahami oleh orang banyak. Ibid., hal. 188.

75. Simuh, "Konsepsi tentang Insân Kâmil dalam Tasawuf" dalam al-Jamiah, No. 26, Tahun 1981, hal. 58.

76. Adapun yang dimaksud aliran unionisme adalah aliran yang menganut paham bahwa manusia adalah pancaran dari Tuhan dan memiliki sifat-sifat ketuhanan. Manusia atau hamba pada hakikatnya adalah sama dengan Tuhan. Paham ini bisa disebut sebagai paham kesatuan (kesamaan) antara hamba dengan Tuhan atau ittihâd, hulûl, wihdat al-wujûd atau juga kesatuan kawula-Gusti. Menurut paham ini hakikat manusia berasal dari limpahan cahaya Tuhan dan

Bagi aliran transendentalisme, menurut Simuh, tingkat yang tertinggi yang dapat dicapai oleh seorang hamba dalam dunia tasawuf adalah ma-rifah pada Allah dan penghayatan terhadap alam ghaib (kasyf) serta mendapatkan ilmu ladûniyah (ilmu yang diperoleh langsung dari sisi Tuhan, tanpa ada proses belajar terlebih dahulu, dan hanya dapat diraih dengan cara kasyf). Walaupun aliran ini tidak menggunakan istilah al-Insân al-Kâmil, namun gambaran atau ide dasar tentang al-Insân al-Kâmil tetap menjadi dasar ajarannya, yakni dengan adanya sebutan "wali" atau golongan khawwâsh. Oleh karena itu, konsep al-Insân al-Kâmil menurut aliran ini adalah walî Allâh, yaitu orang-orang khawwâsh yang secara langsung telah mendapat limpahan ilmu ghaib dari Lawh Mahfûzh, sehingga ia dapat berkenalan dengan para malaikat, roh nabi-nabi dan dapat memetik pelajaran dari mereka, mengetahui suratan nasib yang ada di Lawh Mahfûzh sehingga dapat mengetahui apa yang akan terjadi (ngerti sadurunge winara, dalam istilah bahasa Jawa), dan bahkan ma-rifah pada Allah. Walaupun Insân Kâmil bukan Tuhan dan tidak sama dengan Tuhan, namun ia adalah orang suci yang mendapatkan ilmu ghaib. Tingkat walî

---

sehakikat dengan Dzât Tuhan. Maka Insân Kâmil menurut paham union-mistik ini adalah manusia yang telah sanggup melepaskan ikatan materi (jasmâniah)-nya, sehingga memancarlah sifat-sifat ke-Tuhanan dalam dirinya, dan peri kehidupannya mencerminkan kehidupan Tuhan. Jadi, dalam aliran union-mistik teori tentang Insân Kâmil diperkuat dengan teori asal usul manusia yang berasal dari pancaran Dzât Tuhan dan memang bersifat ke-Ilâhî-an. Oleh karena itu, Insân Kâmil berarti Tuhan yang nampak. Diantara tokoh aliran ini adalah Abû Yazîd al-Busthâmî, Husein ibn Manshûr al-Hallâj, Ibn al--Arabî dan termasuk ‖Abd al-Karîm al-Jîlî. Lihat, Ibid., hal. 58-61.

Allâh atau al-Insân al-Kâmil adalah tingkat selapis di bawah tingkatan nabi-nabi. Hal ini sebagaimana dijelaskan al-Ghazâlî dalam al-Munqidz bahwa karâmah para wali itu sama dengan tingkat permulaan para nabi (Karâmat al-Auliyâ' hiya -alâ al-tahqîq bidâyat al-Anbiyâ').[77]

Bagi al-Ghazâlî, semangat tasawuf tidak lain adalah semangat pendalaman agama, baik dalam pemahaman, penghayatan dan pengamalannya, sebab agama pada dasarnya turun di dunia sebagai jawaban atas panggilan dan tuntutan manusia yang dalam (fithrî). Dari sudut pandang ini, maka semangat tasawuf adalah sesuatu yang inheren dalam sistem keagamaan. Karena agama dan keberagamaan tanpa semangat tasawuf ini adalah suatu kemustahilan bahkan boleh jadi hanya sekedar kumpulan aturan formal yang beku dan sama sekali tidak menarik bagi siapa saja yang masih memiliki kesadaran esoterik.

Dari sisi pandangan ini pula melalui beberapa uraian dalam berbagai karya tasawufnya sesungguhnya al-Ghazâlî bertujuan untuk hidup dengan melaksanakan kebenaran-kebenaran agama dan menguji kebenaran-kebenaran tersebut dengan metode eksperimental para sufi. Pengujiannya tersebut ternyata berhasil dengan kesimpulan: Pertama, bahwa hanya dengan mengintensifkan kehidupan bâthin (esoterik), maka imân yang hidup segera benar-benar dapat diwujudkan. Kedua, bahwa tasawuf tidak mempunyai tujuan kognitif apapun selain agama.[78]

---

77. Al-Ghazâlî, al-Munqidz, hal. 41.

78. Ibid., hal. 213-214; Fazlur Rahman, Islam, (Chicago: The University of Chicago Press, 1979), hal. 144.

Atas dasar kedua kesimpulan di atas, maka kebanyakan orang menganggap bahwa tasawuf yang dibangun dan dikembangkan oleh al-Ghazâlî bukanlah tasawuf romantis seperti model tasawufnya Abû Yazîd al-Busthâmî dikenal dengan istilah ittihâd dan Abû Manshûr al-Hallâj yang populer dengan istilah hulûl-nya, melainkan tasawuf religius ortodoks (Sunnî[79]) yang menitikberatkan pada kesucian rohani dan keluhuran budi sebagai perwujudan yang otentik dan valid dari religiusitas seseorang. Di sinilah letak kekuatan dan sekaligus merupakan karakteristik bangunan tasawuf al-Ghazâlî sehingga mempunyai pengaruh yang kuat dan besar serta luas di dunia Islam khususnya.[80]

---

79. Hal ini sebagaimana dikatakan oleh -Abd al-Qadîr Mahmûd bahwa tasawuf al-Ghazâlî adalah termasuk tasawuf Sunnî, bahkan di tangan al-Ghazâlî lah jenis tasawuf ini mencapai kematangannya. Lebih jauh Mahmûd berpendapat bahwa para pemimpin Sunnî pertama telah menunjukkan ketegaran mereka dalam menghadapi gelombang pengaruh gnostik Barat dan Timur, dengan berpegang teguh kepada spirit Islam, yang tidak mengingkari tasawuf yang tumbuh dari tuntunan al-Qur'ân, yang selain membawa syarî-ah juga menyuguhkan masalah-masalah metafisika. Mereka mampu merumuskan tasawuf yang Islâmî dan mampu bertahan terhadap berbagai fitnah yang merongrong akidah Islam di kalangan sufi. Tasawuf Sunnî akhirnya beruntung mendapatkan seorang tokoh pembenteng dan pengawal bagi spirit metode Islâmî, yaitu al-Ghazâlî yang menempatkan syarî-ah dan hakikat secara seimbang. Lihat, -Abd al-Qadîr Mahmûd, al-Falsafah al-Shûfiyyah fî al-Islâm, (Kairo: Dâr al-Fikr al--Arabî, 1967), hal. 1 dan 151; M. Zurkani Jahja, Teologi al-Ghazâlî: Pendekatan Metodologi, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hal. 218-219.

80. M. Amin Syukur dan Masyharuddin, Intelektualisme Tasawuf, hal. 214.

Besarnya pengaruh bangunan tasawuf al-Ghazâlî juga diindikasikan karena adanya corak bangunan tasawuf al-Ghazâlî itu sendiri. Al-Ghazâlî, seperti diakui oleh banyak ulama dan sarjana Sunnî, adalah pembela utama tasawuf Sunnî. Corak tasawufnya adalah tasawuf Sunnî, yang mudah dipahami dan diterima oleh semua orang, termasuk orang awam. Tetapi, penilaian ini tidak dapat diterima apabila kita memerhatikan secara cermat terhadap karya al-Ghazâlî, Misykât al-Anwâr. Dalam karya tersebut, kita dengan mudah menemukan pandangan-pandangan esoterik dan filosofis al-Ghazâlî yang sangat radikal.[81]

Dalam Misykât al-Anwâr, al-Ghazâlî berani dengan terang-terangan mengungkapkan apa yang tidak berani ia ungkapkan dalam karya-karyanya yang lain. Dalam karya ini, yang diperuntukkannya hanya bagi kalangan terbatas murid-muridnya, al-Ghazâlî dekat dengan doktrin wihdat al-wujûd. Ia mengatakan bahwa "tidak ada dalam wujud ini kecuali Allah" dan "segala sesuatu adalah binasa kecuali wajahNya" (Qs. 28: 88). Atas dasar inilah, maka tasawuf al-Ghazâlî yang dianutnya secara pribadi itu lebih tepat dimasukkan ke dalam tasawuf filosofis, bukan tasawuf Sunnî. Oleh karena itu, tidak mengherankan jika ada sarjana yang "menuduh" al-Ghazâlî bermuka dua: kepada orang banyak ia mengajarkan tasawuf moderat yang dipandang sebagai tasawuf Sunnî, sementara untuk dirinya sendiri dan kalangan terbatas murid-muridnya yang telah mencapai tingkat kematangan spiritual ia menganut pandangan esoterik dan filosofis yang radikal, yang

---

81. Kautsar Azhari Noer, Tasawuf Perenial, hal. 208.

dapat diklasifikasikan sebagai tasawuf filosofis.[82] Dalam hal ini menurut penulis, ini sebagai bentuk penyampaian ajaran yang arif dari al-Ghazâlî kepada publik, sebagaimana anjuran rasul untuk menyampaikan ajaran sesuai dengan tingkat intelektualnya.

Kemunculan bangunan tasawuf al-Ghazâlî ternyata memiliki arti penting dalam upaya merehabilitasi citra tasawuf. Adanya polemik tasawuf yang semakin menajam ketika munculnya paham ittihâd al-Busthâmî dan paham hulûl-nya al-Hallâj yang banyak ditentang oleh kalangan fuqahâ (para ahli fikih) dan mutakallimîn (para ahli kalam) yang menjustifikasi keduanya sebagai paham sesat dan bahkan keluar dari garis akidah Islam[83] namun dapat didamaikan oleh bangunan tasawuf al-Ghazâlî.[84]

---

[82]. Ibid., hal. 208-209.

[83]. Bagi fuqahâ, kesesatan kedua paham ini terjadi karena para pendukungnya cenderung sangat mementingkan dan mengunggulkan aspek esoterik Islam (tasawuf), bahkan terkesan meremehkan aspek eksoteriknya (syarî-ah). Sementara mutakallimûn memandang bahwa keduanya sebagai paham sesat dan menyimpang dari akidah Islam karena keduanya mengajarkan satu ajaran tentang "penyatuan" dengan Tuhan, yang oleh al-Busthâmî dengan paham ittihâd dan al-Hallâj dengan paham hulûl-nya biasa diekspresikan dengan ungkapan-ungkapan yang dalam tradisi tasawuf disebut dengan istilah syathâhât (teofani). Syathâhât adalah penuturan atau ungkapan sang sufi yang menggunakan ungkapan simbolik dan padat akan makna. Syathâhât juga merupakan suatu bentuk ekspresi pengalaman keruhanian seorang sufi ketika ia telah berada dalam keadaan ekstase (wajd). Dalam keadaan seperti ini ia telah mencapai tingkat ekstase mistik di dalam peringkatnya yang tinggi, dan pada kondisi itu pula ia sesungguhnya telah kehilangan kesadaran kemanusiaannya dan dikatakan telah mengalami perasaan "menyatu" dengan hadirat Allah SWT. Keadaan-keadaan rohani (ahwâl) yang dicapainya memberi peluang kepadanya untuk menangkap suara yang timbul dari kedalaman pengalaman

Terkait dengan hal di atas, setidaknya ada dua kontribusi al-Ghazâlî yang dapat dikemukakan di sini, yaitu: pertama, merekonsiliasikan aspek eksoterik dan esoterik Islam; dan kedua, memberikan eksplanasi di seputar istilah-istilah "ganjil" (syathahât) dalam tasawuf dan bahkan pandangan-pandangan tertentu tentang ittihâd dan hulûl, dua paham yang dinilai sangat kontroversial pada masa al-Ghazâlî. Dampak dari usaha al-Ghazâlî ini, selain telah mampu mengembalikan citra tasawuf sehingga dapat diterima kembali dengan mesra ke pangkuan umat Islam, juga telah melahirkan sikap saling pendekatan (reapproachment) antara ahl al-syarî-ah (fuqahâ) dan ahl al-haqîqah(sufi),[85] dan munculnya

qalb-nya berupa ucapan-ucapan yang mendalam dan paradoks. Diantara syathâhât al-Busthâmî adalah: "Maha Suci Aku, Maha Besar Aku, Aku adalah Allah. Tiada Tuhan selain Aku, maka sembahlah Aku". Sedangkan diantara syathâhât al-Hallâj yang paling terkenal adalah: "Anâ al-Haqq" (Aku adalah Tuhan). Lihat, Tawfîq Thâwil, Ushûsh al-Falsafah, (Kairo: Dâr al-Nahdhah al--Arabîyyah, 1979), hal. 364; -Abd al-Qadîr Mahmûd, al-Falsafah al-Shûfiyyah fî al-Islâm, (Kairo: Dâr al-Fikr al--Arabî, 1967), hal. 311; M. Zurkani Jahja, Teologi al-Ghazâlî, hal. 51; Haidar Bagir, Buku Saku Tasawuf, (Bandung: Arasy Mizan, 2005), hal. 147-153; Abdul Hadi W.M., Tasawuf yang Tertindas: Kajian Hermeneutik terhadap Karya-karya Hamzah Fansuri, (Jakarta: Paramadina, 2001), hal. 34 dan 38.

[84]. Memang bangunan tasawuf al-Ghazâlî tidak sepenuhnya dianggap demikian. Karena, dalam kenyataannya, pada masa sebelum al-Ghazâlî telah banyak tokoh sufi moderat yang telah berhasil mendamaikan antara tasawuf dan ortodoksi dan pada pasca al-Ghazâlî pun ternyata konflik antara tasawuf dan ortodoksi terus terjadi dan kadang-kadang justru lebih keras daripada yang terjadi sebelumnya. Kautsar Azhari Noer, Tasawuf Perenial, hal. 198-201.

[85]. Sebenarnya upaya rekonsiliasi antara aspek esoterik dan eksoterik Islam itu sudah dirintis oleh al-Qusyairî dan al-Harawî, tetapi upaya itu baru benar-

mayoritas ulama yang selain sebagai sufi sekaligus juga sebagai fuqahâ, dan begitu pula sebaliknya.

Dalam dialektika intelektual-spiritualitasnya, al-Ghazâlî telah menemukan kebenaran hakiki (ilm al-yaqîn) setelah menempuh jalan tasawuf. Bagi al-Ghazâlî, tasawuf tidak saja telah membebaskan dahaga dan krisis intelektualnya yang bersifat metodologis (manhâjî), tetapi juga krisisnya yang bersifat spiritual (rohani), sehingga cukup logis kalau kemudian ia sangat mengapresiasi tasawuf melalui ungkapannya: "perjalanan sufi merupakan perjalanan terbaik, jalannya adalah jalan terbenar, dan akhlaknya adalah akhlak yang paling bersih".[86] Hanya saja, tasawuf yang diapresiasi al-Ghazâlî adalah tasawuf yang ia formulasikan ujung dan batas akhirnya dengan istilah al-qurb.[87]

Bahkan al-Ghazâlî berupaya mengembalikan terminologi fiqh sebagai ilmu atau jalan untuk menuju kehidupan akhirat. Bukan hanya memuat bahasan-bahasan formal, akan tetapi bersifat umum dan komprehensif.[88]

Menurut -Abd al-Qadîr Mahmûd,[89] dengan istilah al-qurb ini al-Ghazâlî memiliki dua maksud utama, yakni: pertama, mengkontradiksikan dan sekaligus melakukan penolakan terhadap

---

benar mencapai kesempurnaannya di tangan al-Ghazâlî. Lihat, Azyumardi Azra, Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII, (Bandung: Mizan, 1995), hal. 109.

86. Al-Ghazâlî, al-Munqidz, hal. 32.

87. Ibid., hal. 33.

88. ShâlihAhmad al-Syâmî, Al-Imâm al-Ghazâlî, Hujjat al-Islâm wa Mujaddid al-Mi-ah al-Khâmisah, (Damsyik: Dâr al-Qalâm, 1993), hal. 108.

89. -Abd al-Qâdir Mahmûd, al-Falsafah al-Shûfiyyat, hal. 232.

ittishâl, suatu paham yang memungkinkan tercapainya pertemuan langsung rûh sufi dengan Dzât Tuhan. Dan kedua, menunjuk pada al--irfân al-yaqîn atau ma-rifah (gnosis) sebagai ujung dari pengalaman tasawuf.

Berdasarkan uraian tentang sumber dan corak pemikiran tasawuf al-Ghazâlî di atas, maka ada beberapa kesimpulan yang bisa dirumuskan dari sistem pemikiran tasawuf al-Ghazâlî, yaitu: pertama, dengan menggunakan istilah al-qurb (sebagai padanan ma-rifah) sebagai ujung tasawuf, al-Ghazâlî sangat mempertahankan adanya "jarak" pemisah antara seorang sufi dan Tuhan—Yang Maha Mutlak walaupun seorang sufi tersebut telah mencapai tingkat ma-rifah fi Allâh, atau dengan kata lain bahwa hamba (seorang sufi) tetaplah hamba dan Tuhan tetaplah Tuhan;[90] dan kedua, puncak penghayatan tasawuf, menurut al-Ghazâlî, sangat sulit dan bahkan tak dapat diterangkan sehingga tidak ada satu konsep atau kata-kata pun yang begitu tepat untuk melukiskannya. Hal ini sesuai dengan prinsip teologi al-Ghazâlî yang menyatakan bahwa ifsyâ'u al-sirri al-rubûbîyyah kufr (memberitahukan rahasia ketuhanan kepada orang lain adalah kufur).[91] Sebagai konsekuensinya, al-Ghazâlî merasa perlu memberikan penilaian

---

90. Hal ini sebagaimana dijelaskan oleh al-Ghazâli ketika menjelaskan makna al-tasyahhud dalam ibadah shalat, ia mengatakan: "jadilah kamu bagiNya seorang hamba (-abd) dalam segala perbuatanmu sebagaimana kamu menjadi hambaNya dalam segala perkataanmu". Al-Ghazâlî, Minhâj al--Ârifîn, dalam Majmû'l Rasâ'il al-Imâm al-Ghazâlî, (Beirût: Dâr al-Fikr, t.th), hal. 217-218.

91. Hal ini sebagaimana dinyatakan oleh al-Ghazâlî dalam pembukaan kitabnya, Misykât al-Anwâr. Al-Ghazâlî, Misykât al-Anwâr, dalam Majmû'l Rasâ'il al-Imâm al-Ghazâlî, hal. 269.

kritis terhadap sisi-sisi khusus paham tasawuf yang telah eksis di masa hidupnya. Hal ini sebagaimana tampak dalam kritik-kritik yang dilontarkannya seputar konsep ittihâd dan hulûl serta puncak pengalaman sufi lainnya.

5. Karya Tulis al-Ghazâlî

Banyak karya-karya yang diatributkan kepada al-Ghazâlî, dan sejak lama telah dilakukan berbagai upaya ilmiah untuk mengetahui mana karya-karya al-Ghazâlî yang sebenarnya,[92] dengan tujuan akan mempermudah pemahaman yang benar tentang karya-karya tersebut. Tidak diragukan lagi bahwa al-Ghazâlî seorang penulis yang sangat produktif. Puluhan buku telah ditulisnya, meliputi berbagai lapangan ilmu pengetahuan; filsafat, ilmu kalam, fikih dan ushûl fikih, tafsîr, tasawuf, akhlak dan otobiografinya sendiri. Kegiatannya di bidang tulis-menulis ini tidak pernah berhenti sampai ia meninggal dunia. Kehidupannya menyendiri yang dilaluinya tidak membuatnya berhenti menulis.

---

[92]. Menurut Mahmûd Hamdi Zaqzuq, karena adanya berbagai faktor, adalah sulit untuk meneliti karya-karya al-Ghazâlî yang sebenarnya. Khususnya karena al-Ghazâlî adalah seorang penulis yang menggeluti banyak disiplin ilmu pengetahuan. Apabila kepadanya diatributkan pula sejumlah karya tentang sihir dan sebangsanya. Jelas, al-Ghazâlî tidak mungkin menyusun karya-karya yang demikian itu. Karena bakat intelektual yang dimilikinya, seperti dikatakan oleh Ibn Khaldûn, tidak memungkinkannya untuk menggeluti masalah-masalah seperti itu. Mahmud Hamdi Zaqzuq, Al-Ghazâlî: Sang Sufi Sang Filosof, terj. Ahmad Rofi Utsman, (Bandung: Pustaka, 1987), hal. 9-10. Lihat juga, -Abd al-Rahmân Badawî, Muallafât al-Ghazâlî, Cet. II, (Kuwait: Wakalah al-Mathbullât, 1977).

Malah pada periode inilah ia menyusun karyanya yang terkenal Ihyâ‖ -Ulûm al-Dîn.[93]

Di dalam muqaddimah kitab Ihyâ‖ -Ulûm al-Dîn, Badawî Thabânah - editor kitab Ihyâ‖- menuliskan berbagai hasil karya tulis al-Ghazâlî yang berjumlah 47 kitab.[94] Diantara nama-nama kitab karya al-Ghazâlî dalam bidang akhlak atau tasawuf adalah sebagai berikut:

Ihyâ‖ -Ulûm al-Dîn
Mîzân al--Amal
Kîmyâ‖ al-Sa-âdah
Misykât al-Anwâr
Minhâj al--Âbidîn
Al-Durrah al-Fakhîrah fî Kasyf -Ulûm al-Akhîrah
Al-Uns wa al-Mahabbah
Al-Qurbah ilâ Allâh -Azza wa Jalla
Akhlâq al-Abrâr wa Najât al-Asyrâr

---

93. Di samping karya-karya ilmiah, al-Ghazâlî juga telah menyusun sejumlah besar karya populer, membahas berbagai masalah keagamaan dan moral, mudah dicerna, dan ditujukan untuk masyarakat awam yang belum memiliki khazanah ilmiah yang luas. Sementara itu, karya-karya ilmiahnya merefleksikan buah pikirannya yang mandiri yang menurutnya merupakan syarat utama bagi setiap upaya ilmiah. Sepanjang hidupnya al-Ghazâlî selalu menentang setiap bentuk pengekoran intelektual dan penghalang pencarian realitas. Karena itu, tidaklah mengherankan bila al-Ghazâlî menyatakan bahwa "orang yang begitu dominan sikap mengikut tidak layak untuk dijadikan sahabat". Lihat, Ibid., hal. 10.

94. Badawî Thabânah, "Muqaddimah" dalam al-Ghazâlî, Ihyâ‖-Ulûm al-Dîn, Jilid I, (Beirût: Dâr al-Fikr, t.t), hal. 22-23.

Bidâyah al-Hidâyah

Al-Mabâdi wa al-Ghâyah

Talbîs al-Iblîs

Nasîhah al-Mulûk

Al-Risâlah al-Ladûniyah

Al-Risâlah al-Qudsiyah

Al-Ma'khaz

Al-Amali

Dari serangkaian karya al-Ghazâlî di atas, banyak para pengkaji Barat yang menyatakan kekagumannya terhadap al-Ghazâlî yang sufi dan filsuf dalam kedudukannya sebagai penggagas pemikiran-pemikiran yang masih hidup hingga sekarang. Mac Donald misalnya, dalam bukunya tentang al-Ghazâlî yang dimuat dalam Encyclopedia of Islam mendeskripsikannya sebagai seorang pemikir yang orisinal dan paling besar yang pernah dilahirkan oleh Islam.[95]

F. Ibn 'Arabi; Syaeikh Al-Akbar Al-Shufi

Abu Bakar Muhammad ibn 'Ali al-Khatami al-Tha'i al-Andalusi (1165 – 1240 M). Di Timur ia dikenal dengan sebutan Ibn 'Arabi, di Barat ia dikenal dengan sebutan Ibn Suraqah, al-Syaikh al-Akbar (Doktor Maximus), Muhyiddin, bahkan Neo Plotinus. Ia dibesarkan dalam keluarga yang mempunyai tradisi

---

[95]. Macdonald, "al-Ghazali" dalam E.J Brill's, First Encyclopedia of Islam, (Leiden, New York, Koln: E.J Brill's, 1993), hal.146-149; M. Amin Syukur dan Masharudin, Intelektualisme Tasawuf, hal. 145.

kehidupan sufistik yang kuat. Tetapi Ibn -Arabi sendiri dalam pertumbuhannya justru menempuh pendidikan dengan tradisi intelektual rasional-filosofis yang kala itu berkembang pesat di wilayah Andalusia dengan Ibnu Rusyd sebagai tokoh besarnya kala itu. Hal ini tampaknya menimbulkan pergolakan tersendiri pada diri Ibnu -Arabi sehingga memengaruhi pemikirannya yang dikenal tidak beraturan (desultory) dan eklektik (eclectic). Tetapi kelebihannya sebagai seorang guru filsafat paripatetik inilah yang membantunya mampu memfilsafatkan pengalaman spiritualnya sebagai seorang mistikus ke dalam suatu teori metafisik yang berpengaruh, yang kemudian dikenal sebagai teori wahdat al-wujud.

Seperti kebanyakan sufi lainnya, Ibnu -Arabi percaya bahwa para wali merupakan pewaris sipiritual Nabi yang beroleh cahaya Muhammad (Nur Muhammad). Sufi adalah orang-orang yang dengan segala kemampuannya, baik lahir maupun batin, berusaha mendekatkan diri dengan Allah. Tujuan utama kesufian sejatinya bukanlah hasil berupa surga dan neraka, melainkan proses pengembaraan cinta yang mendasari niat sehingga tumbuh perasaan rindu yang mendalam (syauq). Ibnu -Arabi mengembangkan pemikiran tenang rohani manusia, menurutnya dalam diri manusia terdapat dimensi rohaniah yang terdiri dari unsur psikis, spiritual, imajinasi dan alam khayal manusia. Rohani dapat membawa manusia kepada alam antara sadar dan tidak sadar yang disebut dengan alam al-mitsal (dunia cira rasa murni) di mana manusia siapapun juga dapat mengenal Allah melalui imajinasi kreatif yang terlatih. Kajian rohani ini meliputi dua cabang berurutan, yaitu (1)

kajian tentang kaidah-kaidah yang akan mengantarkan pada perilaku terpuji dan bermuara pada kebahagiaan batin yang dalam (al-‖alam al-rasmi); dan (2) kajian tentang olah-rasa yang mengantar jiwa pada cahaya keimanan dan pintu kema‖rifatan (al-‖alam al-dzauqi).

Dalam pemikiran Ibnu -Arabi, Allah adalah al-Khaliq bagi seluruh alam. Seluruh yang ada termasuk manusia adalah pancaran iradat Allah (ide Allah). Inilah yang membawanya kepada sebuah simpulan yang menyatakan bahwa alam ini adalah esensi dari Allah itu sendiri. Teori wihdat al-wujud (unity of existence, kesatuan wujud) ini menegaskan bahwa variasi bentuk dalam wujud ini pada esensi merupakan substansi wujud Allah yang tunggal.

Di sini Ibnu -Arabi membedakan dua pengertian tentang al-Haq: (1) al-Haq fi Dzatih, yakni hakikat mutlak yang transenden; (2) al-Haq yang bertajalli ke dalam wujud dan dapat ditangkap alat indra manusia sehingga identik dengan makhluk. Jadi, hakikat wujud mempunyai dua sisi: dari segi dzatnya ia eka, tapi dari segi tajallinya ia aneka. Prinsip tesisnya ini adalah bahwa "tidak ada dalam wujud kecuali Allah", maka faman kana wujuduhu bighairihi fahuwa fi hukm al-adam (siapa yang berwujud karena wujud yang lain, maka dia sejatinya termasuk tidak ada). Jadi terdapat kesatuan antara tasybih dan tanzih yang transenden sekaligus imanen dalam konteks ini. Inilah yang dikenal sebagai prinsip coincidentia oppositorium atau al-jam‖ bayn al-‖adad yang secara paralel terwujud pula dalam kesatuan ontologisme antara yang tersembunyi (al-batin) dan yang manifest (al-zahir), antara yang satu (al-wahid) dan yang banyak (al-katsir).

Ide dasar pemikirannya ini bila ditelusuri akan bermuara pada Ibnu Masarah (883-931 M), Wujud Khalil al-Ghaffah. Wujud itu satu, adanya makhluk ini sebagai isyarat nyata wujudnya Khaliq. Jadi hakikatnya tidak ada perbedaan antara wujud khalik dengan makhluk kecuali dalam bentuk, jisim dan rupanya saja. Konsep ini melahirkan teori Nur Muhammad atau al-Haqiqat al-Muhammadiyah, yang berarti bahwa Allah menciptakan alam semesta ini adalah pancaran dari esensi Allah. Ini lantas lahirkan wihdat al-wujud yang mengatakan bahwa Allah merupakan satu kesatuan yang tak terpisahkan dengan makhluk. Keduanya menyatu, sekalipun tidak secara fisik tetapi dalam konsep wahdaniyah Allah.

Jalan yang ditempuh seorang salik menurut Ibn Arabi adalah: taubat, zuhud (menjauhkan pikiran dari pengaruh keduniawian dengan jalan mengantarkan manusia kepada kehampaan diri dan peniadaan diri di hadapan keagungan Allah, dan khalwat atau keterputusan diri dari seluruh dunia luar baik fisik maupun pikiran dengan hanya memikirkan Allah dengan dzikir dan merasakan kebersamaan denganNya. Pada konteks ini Ibn Arabi melihat keniscayaan seorang pembimbing spiritual (murshid) agar jalan yang ditempuh benar. Ia pernah mengatakan bahwa barang siapa menempuh jalan kesufian (suluk) tanpa seorang guru, maka ketahuilah bahwa gurunya adalah setan. Sebaliknya, bagi salik yang mampu (‖alim), kehadiran guru justru akan mengurangi konsentrasi riyadhahnya dan akan membatasi daya fantasi dan imajinasinya tentang Allah.

Konsep sentral dari teori wahdat al-qujud Ibn -Arabi ini adalah tajalliyat al-Haq, yakni menampaknya diri Allah melalui penciptaan alam. Kata jalli dalam terma Ibnu -Arabi identik dengan konsep faydh (emanasi, pelimpahan). Konsep dasar inilah yang secara ontologis menghubungankan antara khalik dengan makhluk, yakni yang satu menjadi banyak. Dzat Allah yang asli tetaplah azali dan transenden secara absolut. Dalam tajallinya, Ibn -Arabi membedakan antara: (1) tajalli dzati, yakni penampakan diri esensial atau penampakan pada dirinya sendiri; (2) tajalli suluqi, atau penampakan Allah dalam berbagai bentuk yang tidak terbatas dalam alam wujud yang konkret. Adapun ritual yang paling utama untuk mencapai taraf ini adalah dengan berkhalwat. Ia percaya bahwa seseorang yang berlatih secara benar, disiplin dan intensif, maka ia dapat wusul (berhubungan, bertemu atau bersambung kepada Allah di mana puncaknya adalah pencapaian pengetahuan dan kebenaran sejati dengan Allah. Seseorang sudah sampai pada tingkat spiritualitas ini dipercaya mampu menembus hijab (tabir) yang selama ini membatasi antara Allah dengan hambanya melalui mata hati (ain bashirah). Bila ini tercapai kesatuan esensi dan rasa seakan telah berakar, di mana dia menjadi Anda dan Anda menjadi dia.

Ibn Arabi memaknai agama (din) sebagai ketundukan, kepada Allah, ketaatan, balasan dan kebiasaan. Ia memetakan ada dua macam agama, (1) al-din indallah, yakni agama yang diserukan oleh para Rasul Allah; (2) al-din indal-khalq, atau al-nawamis al-hikmiyah atau ilham-ilham kebijaksanaan yang diperoleh melalui Rasul dalam tercapainya kebahagiaan di dunia dan akhirat. Yang

pertama identik dengan agama samawi, sedang yang kedua dengan agama ardhi.

Ibn -Arabī merupakan figur representatif yang mengikuti jejak pendahulunya, al-Hallāj. Ia juga beranjak dari pembacaan atas Allah yang menurutnya tidak dapat terlihat oleh siapapun (visible to no one). Ia menolak klaim para sufi yang mengaku melihat Allah dalam keadaan ekstase atau fana mereka. Allah hanya āhir, majalli), menjadi nampak dalam bentuk-bentuk ephipani atau penampakan (maz yang tersusun dalam alam semesta. Allah hadir dalam keyakinan di hati. Ia membuka rahasia diriNya sendiri kepada hati dalam suatu cara yang memungkinkan hati mengakuiNya. Lantas mata ini menyaksikan hanya Allah dari keyakinan. Keyakinan melahirkan ukuran dari kapasitas hati. Itulah mengapa terdapat banyak keyakinan-keyakinan yang berbeda. Kepada setiap orang yang percaya, Allah adalah Dia yang menyingkapkan dirinya dalam bentuk keyakinan (iman). Jika Allah menampakkan dirinya dalam bentuk yang berbeda, orang yang percaya tidak dalam bentuk itu akan menolakNya, dan inilah sebab mengapa keyakinan-keyakinan dogmatis bertikai satu dengan lainnya.

Konsepsi ketuhanan Ibn -Arabī dengan demikian berdiri di atas dikotomi yang membedakan antara Allah yang sebenarnya dengan Allah yang merupakan persepsi manusia terhadapNya. Allah yang sebenarnya adalah Allah dalam diriNya sendiri, dalam Dzat-nya, yang tidak dapat diketahui karena keterbatasan akal manusia. Ibn -Arabī menyebutnya sebagai al-Ilāh al-Haqq (The Real God), al-Ilāh al-Mutlaq (The Absolute God), al-Ilāh al-

Majhūl (The Unknown God), atau Ankar al-Nakirat, al-Ghayb al-Mutlaq, dan al-Ghayb al-Aqdas.

Sedangkan Allah dalam kepercayaan manusia, yang tentu diwarnai oleh kapasitas pengetahuan dan kesiapan partikular mereka (al-istidād al-juzī) untuk mempersepsiNya, disebut oleh Ibn -Arabī sebagai Ilāh al-mutaqad, al-Ilāh al-Mutaqad, al-Ilāh fī al-itiqād, al-Haqq al-Itiqādī, al-Haqq alladhi fi al-mutaqad, dan al-Haqq al-makhlūq fī al-itiqād.

Di tengah-tengah berbagai bentuk keyakinan dan peribadatan yang berbeda tersebut, ahli marifat (the Gnostic) hanya akan melihat satu hakikat objek sesembahan. Dari titik inilah semua tipe agama adalah sama (equal), dan Islām tidak lebih baik daripada kultus (idolatry). Di sini tidak menjadi penting keyakinan apa yang seseorang miliki atau ritual apa yang ia kerjakan. Masjid sejati adalah hati yang suci dan jernih di mana semua orang menyembah Allah di dalamnya, jadi, bukan di dalam masjid yang terbuat dari batu. Ibn -Arabī menasihatkan agar seseorang hendaknya tidak terlalu mengikatkan diri secara eksklusif kepada suatu paham keyakinan tertentu. Sebab menurutnya, eksklusivisme tersebut hanya akan menggagalkan seseorang untuk menemukan dan mengakui kebenaran hakiki dari suatu persoalan sehingga cenderung menyalahkan yang lain. Padahal Allah yang Maha Wujud dan Kuasa tidaklah terbatasi oleh sekat-sekat sempit suatu keyakinan peribadatan. Dia hadir dalam tiap bentuk kepercayaan manusia. Ibn -Arabī menegaskan bahwa tidak ada agama yang lebih mulia dari agama cinta dan rindu akan Allah. Cinta adalah esensi

dari semua keyakinan, terlepas apapun yang menjadi kulit luarnya. Dalam syairnya ia berkata:

G. Al-Jilli; Al-Insan Al-Kamil

1. Pengantar

Abd al-Karim ibn Ibrahim ibn -Abd al-Karim bin Khalifah bin Ahmad bin Mahmud al-Jilli (1365 – 1428 M) terkenal dengan teori sufistiknya tentang insan kamil (manusia sempurna). Ia mengidentifikasikan insan kamil ini dalam dua pengertian: (1) dalam pengertian konsep pengetahuan tentang manusia yang sempurna; (2) terkait dengan jati diri yang mengidealkan kesatuan nama dan sifat-sifat Allah ke dalam hakikat atau esensi dirinya. Menurutnya, manusia dapat mencapai kesempurnaan insaniahnya melalui latihan rohani dan pendakian mistik. Latihan ini diawali dengan kontemplasi tentang nama dan sifat-sifat Allah. Kemudian masuk ke dalam suasana sifat-sifat Allah di mana ia mulai melangkah menjadi bagian dari sifat-sifat tersebut dan memperoleh kekuasaan yang luar biasa. Berikutnya, ia melintasi daerah nama serta sifat Allah, masuk ke dalam hakikat mutlak menjadi "manusia Allah" atau insan kamil. Ketika itulah, matanya akan menjadi mata Allah, kata-katanya adalah kata-kata Allah, dan hidupnya menjadi hidup Allah. Kesemuanya ini didasarkan pada asumsi bahwa segenap wujud hanya mempunyai satu realitas, esensi murni yaitu Wujud mutlak yang tak tergambarkan dan tergapai hakikatnya oleh segala pemikiran manusia yang fana.

Wujud mutlak itu lantas bertajalli secara sempurna menjadi alam semesta. Jadi, baginya, alam ini tercipta dari ketiadaan (creatio

ex nihilo) dalam ilmu Allah. Ketika dalam kesendirianNya, yang ada hanya Dzat Allah satu-satunya (bandingkan dengan pemikiran kaum filsuf). Dalam tajalli ini, manusia ideal adalah sintesis dari makrokosmos yang permanen sekaligus aktual, cermin citra Allah secara paripurna. Untuk mencapai tingkatan ini, seseorang harus melewati tahapan pendakian spiritual (taraqqi) dimulai dari pengamalan dan pemahaman syari‖at (rukun Islam) secara baik. Hal ini tentu dibarengi dengan keyakinan pada rukun iman yang kokoh. Dengan bekal keduanya, seorang sufi lantas dapat memasuki tingkat kesalehan (al-salih) di mana terdapat kontinuitas dalam menunaikan ibadah kepada Allah atas dasar khauf dan raja‖. Dari al-salih, seseorang meneruskan pada tingkat al-ihsan (kebajikan) yang terdiri dari tujuh maqam: taubat, inabah, zuhud, tawakkal, ridha, tafwidh, dan ikhlas. Pada tingkatan ini seseorang sudah mulai disinari oleh perbuatan-perbuatan Allah.

Beranjak dari tahapan ihsan, seorang sufi dapat mendaki ke tingkatan penyaksian (al-syahadhah) di mana hati dipupuk kemauan dan cintanya kepada Allah dengan senantiasa mengingatNya dan melawan segala bentuk hawa nafsu. Puncaknya, seorang sufi akan memasuki tingkat kebenaran (al-shiddiqiyah) atau ma‖rifat yang mempunyai tiga bentuk: ilmu al-yaqin (di mana sufi disinari asma‖ Allah), ayn al-yaqin (di mana sufi disinari sifat-sifat Allah) dan haqq al-yaqin (di mana sufi disinari zat Allah. Dengan demikian, diri sufi akan fana‖ di dalam asma‖, sifat dan zat Allah. Setelah ma‖rifat, seorang sufi dapat meneruskan ke maqam qurbah, yakni merangkak sedekat mungkin dengan Allah hingga sampai pada derajat insan kamil.

2. Riwayat Hidup al-Jili

Al-Jîlî (768-826 H./1365-1421 M.)[96] yang secara populis dikenal sebagai ulama dan sufi, hidup pada masa ketika filsafat dan ilmu pengetahuan di dunia Islam telah memasuki masa suram dan kemunduran[97]. Bahkan kemunduran tersebut terjadi dalam berbagai lini kehidupan umat Islam Hal ini sebagai akibat dari jatuhnya Dinasti -Abbâsiyah sebagai kerajaan adikuasa yang dihancurkan oleh pasukan Mongol. Namun demikian pemikiran al-Jîlî tampak memperlihatkan ciri kesinambungan dengan pemikir-pemikir masa keemasan sebelumnya seperti al-Ghazâlî (w. 1111 M.)[98] dan Ibnu Sîna (w. 1037 M.). Keduanya dianggap sebagai tokoh yang mewakili corak pemikiran masa keemasan, baik ciri tasawuf pada al-Ghazâlî maupun ciri filsafat Yunani Aristotelian pada Ibnu Sîna.

Jatuhnya kota Baghdâd sebagai pusat Dinasti -Abbâsiyah pada tahun 1158 H. ke tangan bangsa Mongol bukan saja mengakhiri khilafah -Abbâsiyah, akan tetapi juga merupakan awal masa kemunduran dari politik dan peradaban dalam dunia Islam, karena pusat peradaban Islam yang sangat kaya dengan khazanah ilmu pengetahuan di kota Baghdad ikut lenyap dihancurkan oleh

---

96 D.S. Margoliout, ‖Abd Al-Karîm, dalam H.A.R. Gibb and J.H. Kramers, shorter Encyclopedia of Islam, (Leiden: E.J. Brill, 1961), hal. 7.

97. Dawam Rahardjo, op. cit., hal. 5.

98. Al-Ghazâlî hidup ketika dunia Islam berada pada tingkat perkembangan pemikiran yang tinggi. Pemikiran-pemikiran ini tidak terhenti sebagai hasil olah budi individual, tetapi berkembang menjadi aliran-aliran dengan metode dan sistemnya masing-masing. Muhammad Yasir Nasution, op.cit., hal. 17.

pasukan Mongol yang dipimpin oleh Hulagu Khan. Dalam perspektif sejarah pemikiran, selanjutnya kemunduran yang dihadapi oleh umat Islam tersebut mendapatkan pengabsahan dari aliran teologi Jabariyah yang menyatakan bahwa semua yang terjadi itu merupakan takdir Tuhan yang harus diterima dengan lapang dada.[99]

Sebagai akibat lebih lanjut dari kehancuran dan kekalahan dunia Islam atas orang kafir telah mendorong muncul dan berkembangnya kecenderungan sufi tertentu dalam kehidupan kaum Muslimin. Melalui angan-angannya mereka berupaya mencari dunia nyata dari pemerintahan yang lebih tinggi di atas pemerintahan dunia, yakni pemeritahan rohani. Dan ta‖wîl merupakan suatu piranti yang digunakan sebagai konsiliasi tertentu antara diri mereka dengan dunia, dengan beralih dari kehilangan kepada penemuan, dari hampa kepada serba ada dan dari putus asa kepada harapan.[100]

Kehidupan dan pemikiran mistis saat itu telah mendominasi kehidupan masyarakat mulsim di seluruh dunia Islam[101] pada akhir

---

[99]. Phillip K. Hitti, History of the Arabs, (London: Mac Millan Press, 1974), hal. 433.

[100]. Hassan Hanafi, Agama, Ideologi dan Pembangunan, terj. Sonhaji Sholeh, (Jakarta: P3M, 1991), hal. 68.

[101]. Pada paroh abad yang sama, muncul seorang ulama besar Ibn Taimiyah (w. 1328 H.) mengkritik secara tajam praktik dan pemikiran Sufisme, menurutnya para Sufi terbagi dalam tiga kategori: Pertama, adalah kelompok masyâyîkh al-Islâm, masyâyîkh al-Kitâb wa al-Sunnah dan A‖imat al-Hudâ, seperti: Fudhail ibn -Iyâd (w. 803 M.), Ibrahîm ibn Adham (w. 777 M.), Syaqîq al-Balkhî (w.810 M.), Ma‖rûf al-Karkhî (w. 815 M.), Bishr al-Khafî

abad kedua belas sampai awal abad keempat belas, tidak terkecuali tempat-tempat yang pernah disinggahi oleh al-Jîlî sendiri dalam mengadakan perjalanan spiritualnya ke berbagai daerah, seperti Kusyi (India), Zâbid (Yaman), Makkah, Palestina dan Mesir.[102] Di beberapa daerah tersebut ia bersentuhan dengan berbagai budaya lokal dan aliran keagamaan di luar Islam. Oleh karena itu dalam karyanya yang berjudul al-Insân al-Kâmil fî Ma-rifat al-Awâ'il wa

(w. 841 M.), Sari al-Saqâthî (w. 871 M.), Abû Sulaiman al-Darânî (w. 831 M.), Junaid al-Baghdâdî (w. 909 M.), Sahl ibn -Abdullâh al-Tustarî (w. 897 M.), -Amr ibn 'Usmân al-Makkî (w. 904 M.), -Abd al-Qâdir al-Jailanî (w. 1166 M.), Hammâd al--Abbâs (w. 1130 M.) dan Abû al-Bayân (w. 1156 M.), mereka adalah kelompok Sufi yang praktiknya tidak bertentangan dengan al-Qur'ân, kehidupan dan pengalaman mereka sesuai dengan Syarî-ah; Kedua, adalah kelompok yang mengalami keadaan yang tidak normal, syathâhât (berkata yang lepas kontrol) dan mabuk, mereka dipandang sebagai orang yang bertentangan dengan syarî-ah, tetapi cepat atau lambat mereka pulih kembali, contoh dari kelompok ini adalah: Abû Yazîd al-Busthâmî (w. 875 M.), Abû al-Husain al-Nûrî (w. 907 M.) dan Abû Bakar al-Syiblî (w. 946 M.). Untuk kelompok ini, Ibn Taimiyah tidak berkomentar banyak; Ketiga, adalah kelompok yang dianggapnya sesat dan bertentangan dengan ajaran Islam, karena mereka menganut doktrin inkarnasi (hulûl) dan wahdatal-wujûd, diantara dari kelompok ini adalah: Al-Hallâj (w. 922 M.), Ibn -Arabî (w. 1240 M.), Sadruddîn al-Qunawî (w. 1273 M.), Ibn Sabi'în (w. 1269 M.), dan Tilimsanî (w. 1291 M.). Kelompok terakhir ini yang mendapatkan kritik tajam dari Ibn Taimiyah. Lihat, Ibn Taimiyah, Majmu'at al-Rasâ'il wa al-Masâ'il, ed. Rasyîd Ridhâ', (Kairo: t.p., t.t.), vol. 1, hal. 179.

102. Yûsuf Zaidân, -Abd al-Karîm al-Jîlî Failasuf al-Shûfiyah, (Kairo: Al-Hayiah al-Mishriyah, 1988), hal. 15-19.

al-Awâkhir, ia juga menjelaskan beberapa aliran di luar Islam dan berupaya menangkap esensi dari aliran-aliran tersebut.

Zâbid sebagai tempat yang banyak memengaruhi dan membentuk pemikiran tasawuf al-Jîlî adalah ibukota dari kerajaan Banî Rasûliyyah (1229-1454 M) yang merupakan pelanjut dari Dinasti Ayyûbiyyah yang berkuasa di Yaman hingga tahun 1229 M.[103] Betapa pun tradisi Syî'ah sudah lama mapan di kawasan ini, namun dinasti ini tetap memakai paham Sunnî sebagai ideologi kerajaannya. Dari segi kondisi sosial, ekonomi dan politik Banî Rasûliyyah pada saat kehidupan al-Jîlî digambarkan sebagai salah satu kerajaan kecil yang sedang mengalami masa keemasannya, kekuasaannya terbentang dari Hijâz sampai ke Hadhramaut. Ia mempunyai hubungan yang baik dengan kerajaan-kerajaan lainnya, seperti Cina, Ayyûbiyyah dan Mamlûk Mesir. Kemajuan ekonomi didapatkan dari adanya jaringan perdagangan internasional Timur Jauh.[104]

Perkembangan pemikiran tasawuf falsafî[105] tampaknya bukan merupakan ancaman bagi ajaran Sunnî, walaupun tasawuf jenis ini berkembang di kalangan Syî'ah, bahkan pemerintahan Banî

103. C.E. Bosworth, Dinasti-Dinasti Islam, terj. Ilyâs Hasan, (Bandung: Mizan, 1993), hal. 103-104.

104. Ibid., hal. 104.

105. Tasawuf falsafî, adalah corak ajaran tasawuf yang sistem ajarannya menggunakan pemikiran filosofis. Lihat 'Abd Al-Qadîr Mahmûd, Al-Falsafah al-Shûfiyyah fî al-Islâm, (Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1967), hal. 19; Kautsar Azhari Noer, Tasawuf Falsafi dan Kontroversi Paham Wahdat al-Wujûd, dalam Islam Perspektif, (Yogyakarta: 1995), hal. 35-38.

Rasûliyyah menyokong berdirinya sebuah sekolah spesialis tasawuf falsafi yang didirikan oleh al-Jabartî guru dari al-Jîlî .[106]

Ajaran tasawuf yang menjadi amalan ritual para sufi pada saat itu, memunculkan beberapa teori yang mencoba mencari akar dari ajaran tersebut.[107]

Teori-teori tersebut kemudian banyak dipakai oleh kalangan orientalis dalam melihat kehidupan mistis di dunia Islam. Diantara

---

[106]. Yûsuf Zaidân, -Abd Al-Karîm, op. cit., hal. 39.

[107]. Setidaknya ada lima teori yang berkembang sampai sekarang, yakni: Pertama pengaruh kristen dengan paham menjauhi dunia dan hidup mengasingkan diri dalam biara-biara. Begitupun para zâhid dari para sufi Islam yang memilih hidup mengasingkan diri atas pengaruh pola kehidupan para râhib tersebut. Kedua, pengaruh filsafat mistik Pythagoras yang berpendapat bahwa roh manusia itu bersifat kekal dan berada di dunia sebagai orang asing. Sementara badan jasmani manusia dipandang sebagai penjara bagi roh tersebut. Kesenangan roh yang sebenarnya ialah di alam Samawî. Manusia harus senantiasa membersihkan roh dengan cara meninggalkan kehidupan materi, kemudian berkontemplasi. Ketiga, pengaruh filsafat emanasi Plotinus yang mengatakan bahwa wujud yang ada di alam semesta ini memancar dari Dzât Tuhan. Roh manusia berasal dari Tuhan dan akan kembali kepada Tuhan. Akan tetapi, karena roh manusia masuk ke alam materi, maka roh tersebut menjadi kotor, untuk dapat kembali ke tempat asalnya roh manusia harus dibersihkan dengan cara mendekati Tuhan agar bisa bersatu dengan Tuhan. Keempat, pengaruh paham nirwana dari ajaran Buddha yang menyatakan bahwa untuk mencapai nirwana, orang harus meninggalkan aktivitas dunia dan memasuki hidup kontemplasi. Kelima, ajaran Hinduisme yang mendorong manusia untuk meninggalkan kenikmatan dunia dan mendekati Tuhan untuk mencapai persatuan antara Atman dengan Brahman. Lihat, Harun Nasution, Falsafat dan Mistisisme dalam Islam, (Jakarta: Bulan Bintang, 1973), hal. 58-59.

orientalis yang memakainya adalah Reynold A. Nicholson yang menyatakan bahwa meskipun kehidupan mistis pada saat itu didirikan atas dasar pokok ajaran tasawuf Islam, akan tetapi telah terjadi penambahan ajaran-ajaran dari luar Islam, sehingga tasawuf pada saat itu tidak sebagaimana asalnya dan dalam banyak hal telah terjadi perubahan, karena pengaruh keadaan setempat dan tekanan-tekanan politik.[108]

Terlepas dari benar tidaknya teori-teori tersebut, tapi yang jelas dalam al-Qur‖ân sendiri sebagai ajaran dasar Islam secara implisit telah banyak menyebutkan ajaran-ajaran tentang tasawuf. Hal ini juga dapat menjadi sanggahan atas pemikiran Nicholson di atas. Salah satu ayat al-Qur‖ân yang mengandung makna tasawuf adalah:

وإذا سألك عبادي عني فإني قريب أجيب دعوة الداع إذا دعان فليستجيبوا لي وليؤمنوا بي لعلهم يرشدون

"Dan apabila hambaKu bertanya kepada engkau tentang halKu, maka sesungguhnya Aku adalah dekat. Aku perkenankan do‖a orang yang meminta, bila ia meminta kepadaKu, tetapi hendaklah ia mengikuti perintahKu, serta beriman kepadaKu; mudah-mudahan mereka mendapat petunjuk".[109]

3. Kondisi Sosiokultur

Dalam berbagai literatur disebutkan bahwa nama lengkap al-Jîlî adalah ‗Abd al-Karîm ibn Ibrahîm ibn ‗Abd al-Karîm ibn

---

[108]. Reynold A. Nicholson, Fî Tashawwuf al-Islâmî wa Târîkhihi, trans. Abû ‖Alâ al-‗Afifî, (Kairo: tp., 1956), hal. 64-65.

[109]. Qs. al-Baqarah (2): 186.

Khalîfah ibn Ahmad ibn Mahmûd. Ia bergelar Quthb al-Dîn, sedangkan sebutan al-Jîlî adalah sebutan yang dinisbahkan kepada tempat asal nenek moyangnya, yakni Jîlan[110]. Tokoh Sufi lainnya yang sebutan namanya dinisbahkan pada tempat yang sama adalah ‛Abd al-Qadîr al-Jailanî (w. 571 H.)[111] seorang pendiri tarekat Qadîriyyah, yang diduga oleh al-Jîlî adalah keturunan dari keluarganya.[112] Maksud penyebutan al-Jîlî bagi ‛Abd al-Karîm bukan al-Jailanî, adalah dimaksudkan untuk menghindari penyerupaan atau bahkan salah persepsi dengan penyebutan bagi ‛Abd al-Qadîr al-Jailanî itu.[113]

Al-Jîlî lahir pada awal bulan Muharram tahun 767 H. di sebuah desa di wilayah Baghdâd dan ia meninggal dunia dalam usia

---

[110]. Jaîlan, Jîlan atau Jîlî adalah sebuah perkampungan yang dikelilingi oleh pegunungan. Sebelah selatannya dibatasi laut Kharaz, sebelah utara adalah gunung Birz, dan sebelah timurnya dibatasi Tobrustan. Nama perkampungan Jîlan itu sendiri diambil dari nama bobot Nabi Nûh. Lihat, Yaqût al-Hamawî, Mu‛jam al-Buldân, (Beirût: Dâr al-Shâdir, tt.), Juz. II hal. 208. Menurut Ritter, Jîlan terletak di kawasan selatan Kaspia. Lihat, H. Ritter, "Abd al-Karîm bin Ibrahîm al-Jîlî" dalam H.A.R. Gibb and J.H. Kramer, The Encyclopedia of Islam, (Leiden: E.J. Brill, London Luzac & co., 1967), vol. I hal. 71. Menurut al-Baladzûrî, Jîlan adalah nama dari gugusan beberapa negeri di sekitar Tobrustan. Lihat, Ahmad ibn Yahyâ al-Baladzûrî, Kitâb Futûh al-Buldân, (Kairo: Maktabah al-Nahdhah al-Mishriyyah, tt.), Juz. III, hal. 710.

[111]. Haji Khalifah, Kasyf al-Dzunnûn, (India: Dâr al-Sa‛âdah, tt.), Juz. II, hal. 340.

[112]. Tujimah, Asrâr al-Insân fî Ma‛rifat al-Rûh wa al-Rahmân, (Jakarta: Penerbit Universitas, 1960), hal. 248.

[113]. Haji Khalifah, op. cit.

59 tahun atau diperkirakan pada tahun 825 H. di Zâbid (Yaman). Data tentang kelahirannya ini termuat dalam gubahan sya‖irnya.[114]

Al-Jîlî muda adalah orang yang sangat senang melakukan pengembaraan spiritual dari satu tempat ke tempat lainnya. Ketika usia 20 tahun ia mengawali pengembaraannya ke daerah Kusyi (India).[115] Di Kusyi ia pertama kali mengenal ajaran selain Islam, yakni ajaran Hindu lengkap dengan acara ritualnya, namun di Kusyi ia tidak tinggal lama. Ia kemudian melanjutkan pengembaraannya menuju Persia, di sini ia mempelajari bahasa Persia dan menulis buku yang diberi judul "Jannat al-Ma‖ârif wa Ghayat al-Murîd wa al-Ma‖ârif".[116]

Pada tahun 796 H. saat ia menginjak usia 29 tahun, ia kemudian hijrah dari Persia menuju Zâbid (Yaman). Di Kota ini ia menemukan guru spiritual yang cocok bagi dirinya, yang di kemudian hari sangat memengaruhi jalan pemikirannya dalam bidang tasawuf. Ia adalah Syeikh Syarîf al-Dîn ibn Ismâ‖il al-Jabartî yang lebih dikenal dengan sebutan "al-Jabartî", seorang sufi yang sangat terkenal pada zamannya.[117]

Setelah tiga tahun tinggal bersama guru dan teman-temannya di Zâbid. Pada tahun 799 H. Ia melanjutkan kembali

---

114. Lihat lebih jauh dalam al-Jîlî, Al-Nadirat al-‖Ainiyyat, dalam Yûsuf Zaidân, -Abd Al-Karîm al-Jîlî, op. cit., hal. 15. Menurut Ritter ia diperkirakan lahir pada tahun 1365 H./1366 M., dan wafat pada tahun 1400-1417 M. Ritter, op. cit.,

115. Yûsuf Zaidân, ibid., hal. 15-16.

116. Ibid., hal. 15. Walaupun buku tersebut di atas menggunakan judul bahasa Arab, namun isinya berbahasa Persia.

117. Ibid., hal. 16.

pengembaraannya ke tanah suci Makkah. Di sini ia bergabung dengan kelompok sufi yang mengamalkan tharîqah-nya di sekeliling Baitullâh. Di kalangan sufi saat itu berkembang suatu pendapat bahwa Ism Allâh al-A-zhâm[118] adalah "Huwa", al-Jîlî merasakan kejanggalan pendapat yang banyak berkembang tersebut, ia kemudian meluruskan pendapat tersebut dengan penjelasan yang bisa diterima oleh kalangan sufi. Menurutnya, "Huwa" adalah dhamir ghâlib (kata ganti ketiga) sebagai nama mulia Dzât Ketuhanan. Ism Allâh al-Alzhâm terkuak maknanya apabila bisa menyaksikan Allah dengan mata hati dalam setiap keadaan.[119] Sejak saat itu kredibilitasnya sebagai seorang sufi menjadi diakui oleh kalangan sufi di Makkah.

Pada bulan Rabîlul Awal tahun 800 H. ia pulang kembali ke Zâbid dan tinggal selama tiga tahun. Pada bulan Rajab 803 H. ia melawat ke Kairo. Di Kairo ia menyaksikan suasana keilmuan al-Azhar dan mengadakan temu ilmiah bersama ulama-ulama al-Azhar, dan temu ilmiah tersebut bisa membuahkan karya tulisnya yang memaparkan ajaran tasawuf dalam untaian keindahan bahasa. Karya tulis tersebut ia beri judul "Ghaniyat Arbâb al-Simâl"[120] Dari

118. Ism Allâh al-Alzhâm, dalam konteks sufi lebih dimaksudkan sebagai suatu nama rahasia antara seorang hamba dengan Khâliq-nya yang tidak bisa diketahui oleh orang lain. Nama yang memuat semua nama-nama, Ism al-A-zhâm adalah Allah, isim Dzât yang disifati dengan segala sifat dan nama. -Abdul Mun-im al-Hifnî, Al-Mu-jam al-Shûfî, (Kairo: Dâr al-Rosyad, 1997), hal. 22; Lihat, Syeikh Nafis ibn Idrîs, Al-Durannafis, trans. K.H. Haderanie, Pertama Yang Indah, (Surabaya: CV. Amin, tt.,), hal. 72.

119. Al-Jîlî, op. cit., Juz. I, hal. 59-61.

120. Yûsuf Zaidân, -Abd al-Karîm, op. cit., hal. 19.

Mesir ia melanjutkan petualangan spiritualnya menuju Gaza (Palestina). Dari Gaza kemudian ia kembali lagi ke Zâbid. Di kota ini al-Jîlî menghabiskan sisa-sisa umurnya sebagai seorang mursyîd (pembimbing spiritual) di Masjid Jabartî, setelah gurunya al-Jabartî wafat.[121]

Sebelum ia mendapatkan guru yang diidam-idamkannya, yakni Syeikh al-Jabartî, ia berguru kepada Syeikh al-Maqdisî (w. 798 H) seorang faqîh yang sufi. Dari al-Maqdisî ia mendapatkan banyak pengetahuan agama yang elementer, ia sendiri mengakui bahwa banyak memperoleh ilmu dari Syeikh al-Maqdisî tersebut. Selanjutnya ia berguru kepada Ibn Jamîl, sufi yang mendapatkan julukan Syams al-Syumûsy.[122] Pada akhirnya ia berguru pada seorang sufi besar, Syeikh al-Jabartî. Dari Syeikh al-Jabartî ia mendapatkan ilmu tentang dasar-dasar tasawuf dan pengalaman ruhaniyah yang mendalam. Ia memuji gurunya dengan sebutan Sayyid al-Auliyâ' al-Muhaqqiqîn (pemimpin para wali) dan al-

121. Ibid., untuk mendapatkan data latar belakang internal yang utuh dari tokoh sufi seperti al-Jîlî, maka pengamatan terhadap para gurunya merupakan faktor yang sangat penting. Hal ini karena beberapa alasan yang mendasarinya, yakni: pertama, hubungan seorang sufi dengan gurunya diikat dengan ikatan emosional yang sangat kuat; kedua, guru merupakan wâsithah (perantara) bagi muridnya untuk dapat sampai kepada maqâm ma-rifah; dan ketiga, guru sebagai pembimbing spiritual senantiasa mengawasi perilaku muridnya secara total, sehingga muridnya bisa sampai pada kondisi yang sempurna.

122. Ibid.

Quthb al-Kâmil wa al-Muhaqiq al-Fâdhil (wali kutub yang paripurna dan utama).[123]

Pada awalnya Syekh al-Jabartî adalah seorang pengikut tharîqat al-Qadiriyah, namun setelah mendalami ajaran tasawuf Ibn -Arabî, ia tertarik dan mendirikan sebuah sekolah takhashshus (spesialis) yang mengkhususkan pada pengajaran tasawuf falsafi, sebagai perimbangan terhadap para fuqahâ‖ yang lebih banyak menyerang tasawuf falsafi. Sekolah ini mendapatkan dukungan yang kuat dari Sultan Banî Rasûliyah sebagai penguasa di Yaman. Sekolah inilah yang diwariskan al-Jabartî kepada muridnya al-Jîlî setelah ia wafat.[124]

Di samping belajar kepada para guru yang memengaruhi jalan pikiran al-Jîlî dalam bidang tasawuf, ia juga banyak bergaul dengan para sufi dan ulama pada masanya dan hal ini setidaknya juga punya pengaruh dalam pembentukan pemikirannya, walaupun tidak sebesar pengaruh para gurunya. Baik dari para sufi yang beraliran tasawuf falsafi[125] maupun tasawuf -amali (Sunnî).[126] Al-Jîlî menyebut mereka dengan al-Ikhwân (saudara). Beberapa ikhwân yang disebut oleh al-Jîlî adalah -Imâd al-Dîn Yahyâ‖ ibn Abî al-Qâsim al-Tusanî al-Maghribî, Bahâ‖ al-Dîn Muhammad ibn Syeikh al-Naqsabandî (w. 717 H.), seorang pendiri tharîqat al-

---

123. Al-Jîlî, op. cit., hal. 39.

124. Yûsuf Zaidân, -Abd al-Karîm, op. cit., hal. 39.

125. Aliran Tasawuf falsafi ini cenderung mensistemasikan ajaran tasawuf pemikiran filosofis, Kautsar Azhari Noer, op. cit., hal. 38.

126. Aliran tasawuf -amali ini lebih menekankan pada pengalaman ritual sufi melalui tharîqah-tharîqah. Ia lebih bersifat dogmatis. Ibid.

Naqsabandiyyah, dan juga beberapa ulama fikih, diantaranya: Hasan ibn al-Majnûn dan al-Faqîh Ahmad al-Jubâlî.[127] Ia juga menyebutkan beberapa temannya sebagai sesama murid al-Jabartî seperti Muhammad ibn Abî al-Qâsim al-Majazî (w. 829 H), Ahmad al-Ma-bidî (w. 815 H), Muhammad ibn Syâfi-î dan Ahmad al-Raddad.[128] Itulah lingkungan internal yang cukup berpengaruh besar dalam membentuk pola dan corak dalam pemikiran tasawuf al-Jîlî.

4. Sumber Pemikiran

Sebagaimana layaknya seorang muslim, al-Jîlî senantiasa mendasari pandangan-pandangannya pada al-Qur'ân dan al-Hadîts, baik secara langsung maupun tidak langsung. Namun demikian pendasaran pandangan-pandangannya terhadap al-Qur'ân dan al-Hadîts secara tidak langsung tampak lebih dominan. Al-Jîlî lebih cenderung mendekati teks-teks wahyu dengan pendekatan substansial, dalam arti ketika ia mengartikan ayat tidak melalui makna harfî, akan tetapi mencari makna yang terdalam dari ayat tersebut. Makna-makna ayat yang diungkapnya sangat terkait dengan kecenderungan dan pemikiran-pemikiran dasarnya dan hal ini senantiasa memengaruhi pemahamannya terhadap teks.

Landasan pemikiran al-Jîlî terhadap al-Qur'ân dan al-Hadîs dari semua hasil pandangannya tentang konsepsi al-Insân al-Kâmil ditegaskan dalam sebuah statemennya yang menyatakan bahwa "setiap ilmu yang tidak didasari oleh al-Kitâb dan al-Sunnah adalah

---

127. Yûsuf Zaidân, -Abd al-Karîm, op. cit., hal. 44-45.

128. Ibid., hal. 35-36.

sesat". Akan tetapi menurut al-Jîlî, kebanyakan manusia dalam mengkaji kitab-kitab tasawuf tidak mengetahui pertaliannya dengan sumber asal (al-Qur'ân dan al-Hadîs), karena kepicikan wawasan dan keilmuannya, sehingga timbul persepsi yang salah tentang berbagai konsepsi yang ada dalam pemikiran tasawuf.[129]

Apabila al-Qur'ân dan al-Sunnah sebagai dasar atau landasan pemikiran al-Jîlî, maka ta'wîl,[130] pengalaman ruhani dan al-Saqâfah al-Sa'îdah[131] adalah metode dan sumber inspirasi al-Jîlî dalam merumuskan dan menghasilkan konsepsinya.

Ada perbedaan yang mendasar dari metode ta'wîl yang digunakan oleh kalangan mutakallimûn, yang dalam hal ini diwakili oleh kelompok Mu'tazilah dengan kalangan sufi falsafî. Mu'tazilah dengan metode ta'wîl-nya menarik pengertian teks ayat pada pemahaman yang bersifat rasional, sedangkan para sufi menarik pengertian ayat pada pemahaman yang bersifat dzawqiyyah (rasa/intuitif), di mana rasa tersebut sebagai hasil dari pengalaman rohaninya. Mereka menyangsikan kebenaran ta'wîl melalui pemikiran, penalaran dan logika.

---

129. Al-Jîlî, op. cit., Juz. I, hal. 8.

130. Ta'wîl adalah mencari hakikat makna dari suatu teks untuk dapat menangkap makna yang benar-benar dikehendaki oleh teks atau ayat al-Qur'ân itu sendiri (الوصول لا حقيقة المراد من الآيات القرآنية). Yûsuf Zaidân, -Abd al-Karîm al-Jîlî , op. cit., hal. 241.

131. Al-Saqâfahal-Sâ'îdah, lebih dimaksudkan sebagai akumulasi dari hasil pemikiran pada masa lalu dan masanya, yang meliputi pemikiran tasawuf, filsafat, fikih, sastra dan lainnya yang selaras dengan ajaran al-Qur'ân dan al-Hadîts. Ibid., hal. 256.

Ta'wîl menurut para ahli tafsîr adalah menyingkap makna yang tertutup (tersembunyi, tersirat). Ta'wîl juga dipahami sebagai mengalihkan makna ayat pada makna yang sesuai dengan ayat yang sebelum dan sesudahnya, makna yang dimungkinkan oleh ayat tersebut tidak bertentangan dengan al-Kitâb dan al-Sunnah melalui cara istinbâth.[132] Oleh karena itu, ta'wîl sering kali berkaitan dengan istinbâth, sementara tafsîr umumnya didominasi oleh naql dan riwâyah. Pembedaan ini mengandung satu dimensi penting dari proses ta'wîl, yaitu peran pembaca dalam menghadapi teks dan dalam menemukan maknanya.[133]

Peran pembaca atau mu'awwil di sini bukan sebagai peran mutlak, dalam pengertian melalui ta'wîl teks ditundukkan pada kepentingan subjektif. Ta'wîl harus didasarkan pada pengetahuan mengenai beberapa ilmu yang berkaitan erat dengan teks, yang termasuk dalam konsep tafsîr.[134] Mu'awwil harus mengetahui benar seluk beluk tentang tafsir sehingga ia dapat memberikan ta'wîl yang

---

132. Al-Zarkasyî, al-Burhân fî -Ulûm al-Qur'ân, (Beirût: Dâr al-Ma-ârif li al-Thibâ-ah wa al-Nasyar, 1972), Cet. III, Juz II, hal. 149-150.

133. Nasr Hâmid Abû Zaid, Tekstualitas al-Qur'an: Kritik terhadap -Ulûmul Qur'an, terj. Khoiron Nahdliyin, (Yogyakarta: LkiS, 2002), Cet. II, hal. 296.

134. Ilmu tentang turunnya ayat, surat, dan cerita-cerita yang berkenaan dengan ayat, isyarat yang ada di dalamnya, kronologi makkiyah dan madaniyah, muhkam dan mutasyabih, nâsikh dan mansûkh, khâsh dan -âm, mutlaq dan muqayad, mujmal dan mufasar. Selain itu, ada yang menambahkan: ilmu tentang halal-haram, janji dan ancaman, perintah dan larangan, pelajaran (hikmah) dan perumpamaan. Al-Zarkasyî, al-Burhân fî -Ulûm al-Qur'ân, Juz II, hal. 148-149.

diterima terhadap teks, yaitu ta'wîl yang tidak menundukkan teks pada kepentingan-kepentingan subjektif, kecenderungan pribadi, dan ideologinya.[135]

Seperti hermeneutika klasik dalam tradisi Barat, ta'wîl di dalam tradisi Islam tumbuh dari latar belakang pemikiran yang memandang bahwa bahasa merupakan wadah makna, dan adanya kesadaran bahwa semua teks keagamaan atau kerohanian memiliki makna bâtin yang tersembunyi di balik ungkapan lahir. Dalam sejarah tasawuf, tradisi ta'wîl bermula dari ikhtiar orang 'ârif untuk memahami al-Qur'ân secara lebih mendalam. Menurut mereka, ayat-ayat al-Qur'ân digolongkan ke dalam beberapa jenis dan untuk tiap-tiap jenis diperlukan metode pemahaman atau penafsiran yang berbeda-beda. Sebagai metode penafsiran atau ilmu tafsîr, pada awalnya ta'wîl dirintis oleh Ja'far al-Shâdiq pada abad ke-8 dan kemudian dikembangkan oleh tokoh-tokoh hermeneutika seperti al-Sulamî, Sahl al-Tustarî, al-Qusyairî, al-Ghazâlî, Ibn 'Arabî, Rumî, Ruzbihan al-Baqlî dan lain-lain.[136]

Sumber pemikiran al-Jîlî yang berasal dari al-Saqâfah al-Sa'îdah, lebih banyak didapatkan dari ajaran-ajaran yang disampaikan oleh gurunya melalui kitab-kitab karangan Ibn Arabî[137] seperti al-Futûhât al-Makkiyah dan Fushûsh al-Hikâm dan

135. Nasr Hâmid Abû Zaid, Tekstualitas al-Qur'ân, hal. 296.

136. Abdul Hadi W.M., Tasawuf yang Tertindas, hal. 98. Lihat juga, Islah Gusmian, Khazanah Tafsir Indonesia: dari Hermeneutika hingga Ideologi, (Jakarta: Teraju, 2003), hal. 244-246.

137. A.E. Affifi mengklasifikasikan sumber-sumber yang memengaruhi pemikiran Ibn 'Arabî ke dalam dua kelompok, yakni: Pertama, sumber-sumber Islam yang terdiri dari al-Qur'ân dan al-Hadîs, sufi-sufi Pantheistik

sufi-sufi lainnya, di samping ia juga menelaah secara langsung kitab-kitab para sufi tersebut.[138] Semuanya tampak melatarbelakangi lahirnya konsep al-Insân al-Kâmil. Apabila dilihat corak pembahasannya maka karya-karya tersebut adalah perpaduan antara filsafat dan tasawuf. Dengan demikian, filsafat juga merupakan sumber pemikiran al-Jîlî yang tidak langsung.

Kalau sumber-sumber tersebut ditelusuri lebih jauh lagi, maka konsep yang dihasilkan para sufi sebelum al-Jîlî, seperti Ibn -Arabî dengan konsep Wahdât al-Wujûd, al-Busthâmî dengan teori al-Ittihâd dan al-Hallâj dengan konsep hulûl dan teori kenabiannya serta al-Ghazâlî dengan teori cahayanya yang ada dalam Misykâh al-Anwâr merupakan kesinambungan pemikiran dengan filsafat Islam yang menyatakan bahwa alam semesta ini berasal dari pancaran Tuhan. Hal ini sebagaimana dikemukakan oleh al-Farâbî, sedangkan teori itu sendiri dipengaruhi oleh filsafat Plotinus dan Plato.[139]

---

terdahulu, asetik-asetik muslim, mutakallimûn, Carmathian dan Ismâ-iliyan, Aristoteles dan Neo-Platonik Persia (terutama Ibn Sîna), dan Isyrâqî. Kedua, sumber non-Islam terdiri dari filsafat Hellenistik, terutama Neo-Platonik dan filsafat Pilo dan Stoic tentang Logos. Lihat, A.E. Affifi, The Mystic Philosophy of Muhyid Dîn Ibnul -Arabî, (Lahore: Ashraf, 1938), hal. 149-170.

138. Dari hasil penelaahannya terhadap kitab Al-Futûhât al-Makkiyah, al-Jîlî menghasilkan karya tulis yang berjudul Syarh al-Futûhât al-Makkiyah wa Fathal-Abwâb al-Mughallaqât min al--Ulûm al-Ladûniyyah. Lihat, Yûsuf Zaidân, op. cit., hal.63.

139. Harun Nasution, Filsafat Agama, (Jakarta: Bulan Bintang, 1991), hal. 82.

5. Pemikiran Sufistik Al-Jili

Al-Jîlî menuangkan konsep-konsep tasawufnya secara utuh dalam kitabnya yang berjudul Al-Insân al-Kâmil fî Ma-rifat al-Awâil wa al-Awâkhîr. Kitab ini terdiri atas bab-bab yang berisikan perpaduan dari berbagai pokok bahasan, yakni meliputi pembahasan tentang filsafat ketuhanan, alam, esensi ibadah dan lain-lainnya. Namun demikian yang tampak sebagai fokus perhatiannya adalah tentang konsep manusia yang dibahas secara khusus dalam satu bab tersendiri dengan judul Al-Insân al-Kâmil. Menurutnya bahasan-bahasan dalam bab lainnya diperuntukkan sebagai penjelas terhadap bab al-Insân al-Kâmil tersebut. Ia menyebutnya sebagai -umdah[140] (pokok) dari bab-bab lainnya.

Untuk dapat menggambarkan corak pemikiran tasawuf al-Jîlî secara tepat, maka perlu kiranya diketengahkan terlebih dahulu corak pemikiran tasawuf dalam perkembangannya sejak zaman Rasûlullâh. Dalam periodisasi sejarah, terbentuknya tasawuf itu melalui tiga tahapan, yakni: Pertama, tahap kemunculan tasawuf yang ditandai dengan perilaku zuhûd (sufi) dari kehidupan Rasûlullâh, para sahabat dan tabi-în. Mereka lebih berorientasi terhadap kehidupan yang abadi (akhirat). Kelompok ini dikenal dengan sebutan Ahl al-Shaffâ.[141] Sedangkan konsep walî atau quthb

[140]. Al-Jîlî, op. cit., hal. 71.

[141]. Ahl al-Shaffâ adalah para sahabat Rasul yang meninggalkan harta benda, sanak saudara, kampung halaman (Makkah), karena memenuhi panggilan hijrah sebagai perintah Tuhan. Mereka hidup di Madînah sebagai Muhâjir (pendatang) yang hidup dalam kemiskinan dan hanya berpakaian dengan

pertama kali dikenal dalam literatur para sufi yaitu dengan munculnya figur Uways al-Qarnî yang diidentifikasi sebagai hamba yang sâleh.[142]

Kedua, tahap al-tamkîn (pembentukan), yaitu beralihnya konsep zuhûd kepada konsep ma-rifah, dan zuhûd dalam hal ini dipahami sebagai sarana menuju ma-rifah. Ma-rifah dijabarkan pertama kali secara sistematis oleh Dzûn al-Nûn al-Mishrî.[143] Konsep ma-rifah, pada kurun berikutnya ditarik oleh al-Hallâj (w. 309 H) pada pemahaman yang lebih ekstrim, yaitu manusia kamal (sempurna) sebagai gambaran Tuhan dan tempat tajallî (penampakan) Dzât Tuhan.

Ketiga, adalah tahap penyempurnaan, di mana konsep-konsep sebelumnya direkonstruksi secara lebih sistematis dengan menggunakan term-term filsafat Islam. diantara tokoh-tokoh tasawuf pada masa ini adalah al-Suhrawardî, Ibn -Arabî dan Al-Jîlî.

Pada tahap penyempurnaan di atas, ada juga beberapa kesamaan pandangan dari para sufi tentang kedudukan manusia sempurna. Persamaan-persamaan tersebut adalah: pertama, manusia sempurna sebagai poros dari segala yang ada (quthb); kedua, manusia sempurna sebagai perantara antara Allah dengan alam

---

baju shûf (wol yang kasar). Al-Kalabâdzî. Al-Ta-âruf li Mazhab Ahl al-Tashawwuf, (Kairo: Maktabah Kulliyah al-Azhariyyah, 1969), hal. 30.

142. Ibid.

143. Ma-rifah pada saat itu mengambil bentuk yang khusus bagi para sufi, dikisahkan bahwa al-Busthâmî mendapatkan maqâm al-ma-rifah setelah ia melakukan ibadah selama empat puluh tahun sebagaimana layaknya ibadah para sufi. Lihat, -Abd al-Rahmân Badawî, Syathâhât al-shûfiyyah, (Beirût: Dâr al-Qalam, 1976), hal. 28.

(wâsithah); ketiga, manusia sempurna sebagai tempat penampakan (mazhhar) diri Tuhan; dan keempat, manusia sempurna sebagai tempat bercerminnya Tuhan (nuskhah) terhadap alam.[144]

Pada tahap ini terjadi pertemuan antara pemikiran tasawuf dan filsafat. Pertemuan tersebut sebagaimana dapat dilihat pada karya tulis al-Jîlî, al-Insân al-Kâmil. Pertemuan itu terjadi karena antara tasawuf dan falsafat keduanya memandang objek yang sama tentang manusia, yakni bahwa manusia itu memiliki dua dimensi; dimensi lahir yang bersifat materi dan dimensi batin yang bersifat immateri. Dimensi batin memiliki dua daya, yaitu akal (nazharîyah) yang berpusat pada otak dan daya rasa (intuitif) (dzawqiyah) yang berpusat pada qalb, masing-masing sebagai sarana menuju Tuhan (ma-rifah fî Allâh).

Pemikiran tasawuf dan filsafat juga mempunyai titik tekan yang sama dalam melihat manusia, yakni memiliki kecenderungan untuk melihat objek manusia yang bersifat immateri. Dimensi immateri ini dipandang sebagai substansi dari manusia. Manusia mempunyai makna apabila dimensi substansialnya ini masih ada. Akan tetapi jika sudah lepas dari diri manusia, maka sudah dikatakan mayat.[145]

6. Karya Tulis al-Jîlî

-Abd al-Karîm al-Jîlî adalah figur sufi yang kreatif menulis dalam bidang tasawuf. Karya-karya tulis tersebut masih tersebar dan

---

144. Yûsuf Zaidân, Al-Fikr al-Shûfî, op. cit., hal. 95-120.

145. Harun Nasution, Pertemuan antara Falsafat dan Tasawuf dalam Peradaban Islam dalam Miqat, no. 80 Th. XX, Januari-Februari, 1994, hal. 20-23.

belum banyak diketemukan; karya-karyanya ada yang masih berupa manuskrip yang tersimpan di perpustakaan berbagai negara. Hanya ada empat kitab yang sudah dicetak dan dipublikasikan secara luas, yaitu: Al-Insân al-Kâmil, Haqîqat al-Haqâiq, al-Manâzhir al-Ilâhiyyah dan Marâtib al-Wujûd. Sedangkan jumlah karya tulisnya secara pasti belum diketahui.[146] Karya-karyanya yang telah berhasil diidentifikasi oleh Yûsuf Zaidân adalah sebagai berikut:

a. Karya Tulis yang Absah

1) al-Kahf wa al-Raqîm,[147] Kitab ini membahas tentang syarh Basmalah.
2) al-Manâzhir al-Ilâhiyyah, Kitab ini berisi tentang cerita perjalanan musyâhadah-nya dengan Tuhan.
3) Ghaniat Arbâb al-Simâ‖, menerangkan adab-adab seorang sufi, ditulis pada Tahun 803 H. di Kairo.
4) Jannat al-Ma‖ârif wa ghayat al-Murîd wa al-‖Ârif, Risalah ini ditulis al-Jîlî di Persia, sebelum ia pindah ke Yaman.
5) al-Kammâlât al-Ilâhiyah, kitab ini selesai ditulis tahun 805 H. di Zabid Yaman.

---

146. Team Penyusun Proyek Pembinaan Perguruan Tinggi Agama IAIN Sumatera Utara mencatat hanya sebanyak 20 buah, Proyek Pembinaan PTA, op. cit., hal. 86. Sedangkan Yûsuf Zaidân mencatat dalam kitabnya al-Fikr al-Shûfi, sebanyak 33 buah. Yûsuf Zaidân, op. cit., hal. 52.

147. Adanya kitab ini disebutkan oleh al-Jîlî dalam kitabnya Al-Insân al-Kâmil, bab ketiga, kitab ini menurutnya menjelaskan tentang rahasia sifat dan nama Tuhan. Al-Jîlî, Jilid I, op. cit., hal. 37.

6) al-Insân -Ain al-Jûd, Kitab ini membentangkan konsep tentang manusia sebagai cermin dari Tuhan.

7) al-Qâmus al-A-zham, kitab ini masih dalam bentuk manuskrip.

8) al-Safar al-Qarîb, kitab ini berisi karangan pendek tentang adab dalam melakukan pengembaraan spiritual.

9) Syarh Musykilât al-Futûhât, naskah kitab ini terdapat di Damaskus.

10) al-Isfâr -an Risâlat al-Anwâr, kitab ini sebagai syarh (penjelas) dari kitab Ibn -Arabî yang berjudul al-Isfâr -an Natâij al-Asfâr.

11) al-Nâdhirât, kitab ini berisi kumpulan syair-syair sufi yang terdiri-dari 540 bait syair.

12) al-Qashîdah al-Wahîdah, kitab ini tersimpan di Baghdâd dalam bentuk manuskrip tulisan tangan.

13) Musamarat al-Habîb, kitab ini yang membicarakan tentang perjalanan Nabi Mûsa dan seorang pemuda Yûsa‖ Ibn Nûn untuk menjumpai al-‖Abd al-Shâlih.

14) al-Insân al-Kâmil fî Ma-rifat al-Awâkhir wa al-Awâ‖il[148], ini merupakan karya dari al-Jîlî yang paling terkenal. Ia membentangkan tentang konsepnya "Al-Insân al-Kâmil", yang banyak

---

[148]. Dari berbagai karangannya, maka kitab ini sebagai fokus kajiannya. Sedangkan yang lainnya sebatas syarh (penjelas) terhadap kitab ini. "Seluruh kitab sejak awal hingga akhir sebagai penjelas dari bab (konsep) ini".Ibid., jilid II, hal. 71.

mengundang perhatian dari para tokoh Sufi sesudahnya, sehingga banyak kitab-kitab yang memberikan syarh terhadap kitab ini, seperti: Muwadhahât al-Hâl karya Ahmad al-Anshârî, Kasyf al-Bayân karya al-Nabilisî, Syarh -Alî Zada -Abd al-Bâqî ibn -Alî dan Syarh Syeikh -Alî ibn Hijâz.

15) Arba-ûn Muathinan, kitab ini berisikan sulûknya seorang sufi.
16) Manzil al-Manâzil, kitab ini berisi tentang adab sulûk.
17) al-Mamlakah al-Rabbâniyah.
18) al-Marqûm fî Sirr al-Tawhîd al-Majhûl wa al-Ma-lûm.
19) al-Kunz al-Maktûm.
20) al-Wujûd al-Mutlaq.
21) Bahr al-Hudûs wa al-Qidam wa Mawjid al-Wujûd wa al--Adam.
22) Kitâb al-Ghâyah, kitab ini berisi cara mengetahui makna ayat al-Qur'ân dan al-Hadîts yang Mutasyâbihât.
23) -Aqîdat al-Akâbir al-Muqtabasah min al-Ahzâb wa al-Salâwât.
24) -Uyûn al-Haqâiq.
25) Zulafat al-Tamkîn.
26) Marâtib al-Wujûd, kitab ini berupa karangan ringkas yang menjelaskan tentang tingkatan dari maqâm-

maqâm yang dilalui para sufi dari tingkat al-‖Ammah al-Muthlaq sampai al-Insân al-Kâmil.[149]

27) Haqîqat al-Haqâ‖iq.

b. Karya Tulis yang Diduga Karya Al-Jîlî

1) Kasyf al-Ghâyah, Manuskrip kitab ini terdapat di Hamburg Jerman dan di Paris. Walaupun dalam penulisannya tidak mencantumkan nama al-Jîlî namun diduga kuat sebagai salah satu karya dari al-Jîlî.
2) Ummahât al-Ma-ârif, kitab ini tidak disebut-sebut oleh pengarangnya ataupun para penulis belakangan, namun diduga oleh pengkaji tasawuf wanita sâlehah, -Abd al-Bâ‖is, yang menyatakan bahwa al-Jîlî sebagai pengarang kitab ini.

Karya Tulis yang Belum Diketemukan

1) Kasyf al-Sutûr, kitab ini sampai sekarang belum diketemukan, namun namanya disebut-sebut oleh pengarangnya dalam kitab syarhal-Futûhât.
2) Risâlah al-Sabahah, kitab ini sampai sekarang belum diketemukan, namun pengarang menyebut dalam karangannya yang lain al-Isfâr.
3) Quthb al--Ajâ‖ib, kitab ini sampai sekarang belum diketemukan, namun pengarang menyebutnya dalam karangan yang lain, yakni Al-Insân al-Kâmil.
4) Al-Khadm al-Zakhîr wa al-Kanj al-Faqîr, kitab ini juga sampai sekarang belum dijumpai, namun

149. Yûsuf Zaidân, Al-Fikr al-Shûfi, hal. 54-61; -Abd al-Karîm, hal. 57-71.

pengarang menyebutkan dan menjelaskan bahwa kitab ini berisi tentang tafsîr.[150]

H. 'Abd.Al-Qodir Jaylani ; Syeikh Thariqoh Shufi

Nama lengkapnya adalah **Muhy al-Din Abu Muhammad Abdul Qodir ibn Abi Shalih Zango Dost al-Jaelani**) lahir di Jailan atau Kailan tahun 470 H/1077M.[151] Beliau wafat pada hari Sabtu malam, setelah maghrib, pada tanggal 9 Rabi‖ul Akhir di daerah Babul Azaj wafat di Baghdad pada 561 H/1166 M.

Dalam usia 8 tahun ia sudah meninggalkan Jilan menuju Baghdad pada tahun 488 H/1095 M. Karena tidak diterima belajar di Madrasah Nizhamiyah Baghdad, yang waktu itu dipimpin Ahmad al-Ghazali, yang menggantikan saudaranya Abu Hamid al-Ghazali.

1. Masa muda

Beliau meninggalkan tanah kelahiran, dan merantau ke Baghdad pada saat beliau masih muda. Di Baghdad belajar kepada beberapa orang ulama‖ seperti **Ibnu Aqil**, **Abul Khatthat**, **Abul Husein Al Farra' dan juga Abu Sa'ad Al Muharrimi**. Beliau belajar sehingga mampu menguasai ilmu-ilmu ushul dan juga perbedaan-perbedaan pendapat para ulama‖.Suatu ketika Abu Sa‖ad Al Mukharrimi membangun sekolah kecil-kecilan di daerah yang bernama Babul Azaj. Pengelolaan sekolah ini diserahkan

[150]. Ibid.

[151]. al-Hambali, Ibnu Rajab, al-Dzayl-ala Thabaq al-Hanabilah, I, hal. 301-390

sepenuhnya kepada Syeikh Abdul Qadir Al Jailani. Beliau mengelola sekolah ini dengan sungguh-sungguh. Bermukim di sana sambil memberikan nasihat kepada orang-orang yang ada tersebut. Banyak sudah orang yang bertaubat demi mendengar nasihat beliau. Banyak orang yang bersimpati kepada beliau, lalu datang ke sekolah beliau. Sehingga sekolah itu tidak kuat menampungnya. Maka, diadakan perluasan

2. **Murid-murid**

Murid-murid beliau banyak yang menjadi ulama‖ terkenal. Seperti Al Hafidz Abdul Ghani yang menyusun kitab Umdatul Ahkam Fi Kalami Khairil Anam. Juga Syeikh Qudamah penyusun kitab fikih terkenal Al Mughni.

Perkataan ulama tentang beliau : Syeikh Ibnu Qudamah rahimahullah ketika ditanya tentang Syeikh Abdul Qadir, beliau menjawab, "kami sempat berjumpa dengan beliau di akhir masa kehidupannya. Beliau menempatkan kami di sekolahnya. Beliau sangat perhatian terhadap kami. Kadang beliau mengutus putra beliau yang bernama Yahya untuk menyalakan lampu buat kami. Beliau senantiasa menjadi imam dalam shalat fardhu".

Syeikh Ibnu Qudamah sempat tinggal bersama beliau selama satu bulan sembilan hari. Kesempatan ini digunakan untuk belajar kepada Syeikh Abdul Qadir Al Jailani sampai beliau meninggal dunia (Siyar A‖lamin NubalaXX/442). Beliau adalah seorang -alim. Beraqidah Ahlu Sunnah, mengikuti jalan Salafush Shalih. Dikenal banyak memiliki karamah-karamah. Tetapi banyak (pula) orang yang membuat kedustaan atas nama beliau. Kedustaan itu baik berupa kisah-kisah, perkataan-perkataan, ajaran-ajaran, "thariqah"

yang berbeda dengan jalan Rasulullah, para sahabatnya, dan lainnya. Diantaranya dapat diketahui dari perkataan Imam Ibnu Rajab, "

Syeikh Abdul Qadir Al Jailani adalah seorang yang diagungkan pada masanya. Diagungkan oleh banyak para syeikh, baik -ulama dan para ahli zuhud. Beliau banyak memiliki keutamaan dan karamah. Tetapi ada seorang yang bernama Al Muqri Abul Hasan Asy Syathnufi Al Mishri (Nama lengkapnya adalah Ali Ibnu Yusuf bin Jarir Al Lakh-mi Asy Syath-Nufi. Lahir di Kairo tahun 640 H, meninggal tahun 713 H. Dia dituduh berdusta dan tidak bertemu dengan Syeikh Abdul Qadir Al Jailani) mengumpulkan kisah-kisah dan keutamaan-keutamaan Syeikh Abdul Qadir Al Jailani dalam tiga jilid kitab. Dia telah menulis perkara-perkara yang aneh dan besar (kebohongannya). Cukuplah seorang itu berdusta, jika dia menceritakan yang dia dengar. Aku telah melihat sebagian kitab ini, tetapi hatiku tidak tenteram untuk berpegang dengannya, sehingga aku tidak meriwayatkan apa yang ada di dalamnya. Kecuali kisah-kisah yang telah mansyhur dan terkenal dari selain kitab ini. Karena kitab ini banyak berisi riwayat dari orang-orang yang tidak dikenal. Juga terdapat perkara-perkara yang jauh (dari agama dan akal), kesesatan-kesesatan, dakwaan-dakwaan dan perkataan yang batil tidak berbatas. (Seperti kisah Syeikh Abdul Qadir menghidupkan ayam yang telah mati, dan sebagainya) semua itu tidak pantas dinisbatkan kepada Syeikh Abdul Qadir Al Jailani rahimahullah. Kemudian aku dapatkan bahwa Al Kamal Ja'far Al Adfwi (Nama lengkapnya ialah Ja'far bin Tsa'lab bin Ja'far bin Ali bin Muthahhar bin Naufal Al Adfawi.

Seoarang -ulama bermadzhab Syafi'i. Dilahirkan pada pertengahan bulan Sya'ban tahun 685 H. Wafat tahun 748 H di Kairo. Biografi beliau dimuat oleh Al Hafidz di dalam kitab Ad Durarul Kaminah, biografi nomor 1452) telah menyebutkan, bahwa Asy Syath-nufi sendiri tertuduh berdusta atas kisah-kisah yang diriwayatkannya dalam kitab ini."[152] Imam Ibnu Rajab juga berkata, "Syeikh Abdul Qadir Al Jailani rahimahullah memiliki yang bagus dalam masalah tauhid, sifat-sifat Allah, takdir, dan ilmu-ilmu ma'rifat yang sesuai dengan sunnah. Beliau memiliki kitab Al Ghunyah Li Thalibi Thariqil Haq, kitab yang terkenal. Beliau juga mempunyai kitab Futuhul Ghaib. Murid-muridnya mengumpulkan perkara-perkara yang berkaitan dengan nasihat dari majelis-majelis beliau. Dalam masalah-masalah sifat, takdir dan lainnya, ia berpegang dengan sunnah. Beliau membantah dengan keras terhadap orang-orang yang menyelisihi sunnah."

Syeikh Abdul Qadir Al Jailani menyatakan dalam kitabnya, Al Ghunyah, " Dia (Allah) di arah atas, berada diatas -arsyNya, meliputi seluruh kerajaanNya. IlmuNya meliputi segala sesuatu." Kemudian beliau menyebutkan ayat-ayat dan hadist-hadist, lalu berkata " Sepantasnya menetapkan sifat istiwa' (Allah berada diatas -arsyNya) tanpa takwil (menyimpangkan kepada makna lain). Dan hal itu merupakan istiwa' dzat Allah diatas arsys." Ali bin Idris pernah bertanya kepada Syeikh Abdul Qadir Al Jailani, " Wahai tuanku, apakah Allah memiliki wali (kekasih) yang tidak berada di

---

[152]. Syeikh Abdul Qadir bin Habibullah As Sindi, at Tashawwuf fi Mizan al-Bahts wa al-Tahqiq, Darul Manar, Cet. II, 8 Dzulqa'dah 1415 H./8 April 1995 M.,hal. 509.

atas aqidah Ahmad bin Hambal?" Maka beliau menjawab, "Tidak pernah ada dan tidak akan ada". [153]

Samllani berkata, "Syeikh Abdul Qadir Al Jailani adalah penduduk kota Jailan. Beliau seorang Imam bermadzhab Hambali. Menjadi guru besar madzhab ini pada masa hidup beliau". Imam Adz Dzahabi menyebutkan biografi Syeikh Abdul Qadir Al Jailani dalam Siyar Allamin Nubala, dan mengutipkan perkataan Syeikh sebagai berikut, "Lebih dari lima ratus orang masuk Islam lewat tanganku, dan lebih dari seratus ribu orang telah bertaubat". Imam Adz Dzahabi mengutipkan perkataan-perkataan dan perbuatan-perbuatan Syeikh Abdul Qadir yang aneh-aneh sehingga memberikan kesan seakan-akan beliau mengetahui hal-hal yang ghaib. Kemudian mengakhiri perkataan, "Intinya Syeikh Abdul Qadir memiliki kedudukan yang agung. Tetapi terdapat kritikan-kritikan terhadap sebagian perkataannya dan Allah menjanjikan (ampunan atas kesalahan-kesalahan orang beriman). Namun sebagian perkataannya merupakan kedustaan atas nama beliau" (Siyar XX/451). Imam Adz Dzahabi juga berkata, "Tidak ada seorang pun para kibar masyasyeikh yang riwayat hidup dan karamahnya lebih banyak kisah hikayat, selain Syeikh Abdul Qadir Al Jailani, dan banyak diantara riwayat-riwayat itu yang tidak benar bahkan ada yang mustahil terjadi. Syeikh Rabill bin Hadi Al Madkhali berkata: [154] "aku telah mendapatkan aqidah beliau (

---

153. Syeikh Abdul Qadir bin Habibullah As Sindi, at Tashawwuf fi Mizan al-Bahts wa al-Tahqiq, Darul Manar, Cet. II, 8 Dzulqalldah 1415 H./8 April 1995 M.,hal. 516.

154. Lihat Syeikh Rabill bin Hadi, al Madkhali al-Haddul Fashil,hal.136,

Syeikh Abdul Qadir Al Jailani) di dalam kitabnya at Tashawwuf fi Mizan al-Bahts wa al-Tahqiq maka aku mengetahui bahwa dia sebagai seorang Salafi. Beliau menetapkan nama-nama dan sifat-sifat Allah dan aqidah-aqidah lainnya di atas manhaj Salaf. Beliau juga membantah kelompok-kelompok Syillah, Rafidhah, Jahmiyyah, Jabariyyah, Salimiyah, dan kelompok lainnya dengan manhaj Salaf". Inilah tentang beliau secara ringkas. Seorang -alim Salafi, Sunni, tetapi banyak orang yang menyanjung dan membuat kedustaan atas nama beliau. Sedangkan beliau berlepas diri dari semua kebohongan itu. Wallahu allam bishshawwab. Kesimpulannya beliau adalah seorang -ulama besar. Apabila sekarang ini banyak kaum muslimin menyanjung-nyanjungnya dan mencintainya, maka suatu kewajaran. Bahkan suatu keharusan. Akan tetapi kalau meninggi-ninggikan derajat beliau di atas Rasulullah shollallahullalaihi wasalam, maka hal ini merupakan kekeliruan yang fatal. Karena Rasulullah shollallahu -alaihi wasalam adalah Rasul yang paling mulia diantara para Nabi dan Rasul. Derajatnya tidak akan terkalahkan di sisi Allah oleh manusia mana pun. Adapun sebagian kaum muslimin yang menjadikan Syeikh Abdul Qadir Al Jailani sebagai wasilah (perantara) dalam dolla mereka. Berkeyakinan bahwa dolla seseorang tidak akan dikabulkan oleh Allah, kecuali dengan perantaranya. Ini juga merupakan kesesatan. Menjadikan orang yang meninggal sebagai perantara, maka tidak ada syarillatnya dan ini diharamkan. Apalagi kalau ada orang yang berdolla kepada beliau. Ini adalah sebuah kesyirikan besar. Sebab dolla merupakan salah satu bentuk ibadah yang tidak

diberikan kepada selain Allah. Allah melarang mahluknya berdo'a kepada selain Allah

Pada tahun 521 H/1127 M, dia mengajar dan berfatwa dalam semua madzhab pada masyarakat sampai dikenal masyarakat luas. Selama 25 tahun 'Abd. al-Qadir Jaylani menghabiskan waktunya sebagai pengembara sufi di Padang Pasir Iraq dan akhirnya dikenal oleh dunia sebagai tokoh sufi besar dunia Islam. Selain itu dia memimpin madrasah dan ribath di Baghdad yang didirikan sejak 521 H sampai wafatnya di tahun 561 H. Madrasah itu tetap bertahan dengan dipimpin anaknya Abdul Wahab (552-593 H/1151-1196 M), diteruskan anaknya Abdul Salam (611 H/1214 M). Juga dipimpin anak kedua 'Abd. al-Qadir Jaylani, Abdul Razaq (528-603 H/1134-1206 M), sampai hancurnya Baghdad pada tahun 656 H/1258 M. Syeikh 'Abd. al-Qadir Jaylani juga dikenal sebagai pendiri sekaligus penyebar salah satu tarekat terbesar di dunia bernama tarekat Qodiriyah.

I. Ibn 'Athâ' Allâh; Shohib Al-Hikam

Nama lengkapnya adalah Tâj ad-Dîn Abû Fadhl Ahmad ibn Muhammad ibn 'Abd al-Karîm ibn 'Abd ar-Rahmân ibn 'Abd Allâh ibn 'Îsâ al-Hasaniy ibn 'Athâ' Allâh al-Judzamiy al-Mâlikiy as-Sakandariy. Ada sejumlah kelas kesufian yang diberikan kepadanya, seperti quthb az-zamân, a'lâm al-muhtadîn, zayn al-âbidîn, ustâdz al-kabîr, quthb al-gawts, imâm al-muhaqqiq, al-ârif, al-mukasysyif, al-waly al-rabbâniy. Sebagian besar ahli sejarah tidak mencatatkan tahun kelahiran Ibn 'Athâ' Allâh, namun diperkirakan dia lahir pada pertengahan abad ketujuh Hijriah atau tahun 649 H

/1250 M dan meninggal dunia pada tanggal 21 November 1309 M, bertepatan dengan 16 Jumadil Akhir 709 H. Selain sebagai pengikut mazhab Mâlikiy, Ibn -Athâ‖ Allâh juga menjadi pengikut dan penyebar tarikat asy-Syadzaliyyah.

Sekalipun sebelumnya dia pernah menentang dan menolaknya, terutama tokohnya Abû al--Abbâs al-Mursiy (w. 686 H), namun setelah melalui diskusi yang panjang, akhirnya Ibn -Athâ‖ Allâh bergabung dan menjadi tokoh yang terkenal dalam tarekat itu. Gurunya yang lain adalah Sayyid Yâqût al--Arsy (Al-Sya‖raniy, t.th: 20).Ada sejumlah karya Ibn -Athâ‖ Allâh yang masih dapat dibaca, antara lain; al-Hikam al--Athâ‖iyyah, Ushûl Muqaddimah al-Wushûl, Tâj al--Arûs al-Hâwi ilâ Tahzîb an-Nufûs, al-Tanwîr fî Isqâth al-Tadbîr, Miftâh al-Falâh wa Misbâh al-Arwâh, ath-Thâriq al-Jaddah fî Nayl as-Sa‖âdah, Lathâ‖if al-Minan fî Manâqib asy-Syaykh Abû al--Abbâs al-Mursiy wa Syaykhih al-Syadzaliy Abû al-Hasan, al-Qashd al-Mujarrad fî Ma‖rifah al-Ism al-Mufrad, Bahjah an-Nufûs, dan lain-lain.

J. Ibn al-Qayyim al-Jawziyah; Murid ibn Taymiyah

Nama lengkapnya adalah Muhammad ibn Abû Bakr ibn Ayyûb ibn Sa‖ad ibn Hâris al-Zar‖iy al-Dimasyqiy yang dijuluki dengan syams ad-dîn (matahari agama). Sedangkan al-Jawziyah merupakan nisbah kepada sebuah perguruan al-Jawziyah yang berada di daerah Damaskus yang didirikan oleh ayahnya Muhy ad-Dîn Abû al-Mahâsin Yûsuf ibn -Abd al-Rahmânibn -Aliy al-Jawziy (w. 656 H).

Ibn Qayyim al-Jawziyah dilahirkan pada tanggal 7 Safar 691 H. di sebuah desa Zaraǁ yang terletak 55 mil dari kota Damaskus. Dari kampung halamannya, dia berpindah ke Damaskus dan menuntut ilmu kepada beberapa orang ulama. Dari orang tuanya, dia belajar ilmu farâǁid. Dalam bidang hadits, dia belajar kepada al-Syihâb an-Nablisiy, al-Qâdi Taqy ad-Dîn ibn Sulayman, Abû Bakr ibn -Abd al-Dâǁim, dan lain-lain. Dalam bidang bahasa Arab, dia belajar kepada Ibn Abû al-Fath, sedangkan dalam bidang fikih dan usul fikih, dia belajar kepada Syekh Shafiy ad-Dîn al-Hindiy, Ibn Taymiyah, Syekh Ismâǁîl ibn Muhammad al-Haraniy. Para ulama berbeda pendapat dalam menghitung jumlah karya tulis ibn Qayyim al-Jawziyah ini, namun yang jelas tulisannya menyangkut cabang ilmu pengetahuan, seperti ilmu bahasa Arab, kalam, tasawuf, fikih, dan sejarah (sirah). Beberapa bukunya yang berhasil penulis kumpulkan antara lain sebagai berikut; Thâriq al-Hijratayn waBâb al-Saǁâdatayn, Hâdi al-Arwâh ilâ Bilâd al-Afrah, Aǁlâm al-Mûqiǁîn -an Rabb al--Âlamîn, Ijtimâǁ al-Juyûsy al-Islâmiyyah -alâ Gazw al-Muǁaththilah, al-Thuruq al-Hukmiyyah fî as-Siyâsah al-Syarǁiyah, Tuhfahal-Mawdûd fî Ahkâm al-Mawlûd, Ahkâm Ahl al-Dzimmah, al-Thibb an-Nabawiy, Miftâh Dâr as-Saǁâdah wa Mansyûr Liwâ al-Jun wa al-Irâdah, al-Sawâǁiq al-Mursalah fî ar-Radd -alâ al-Jahmiyah, Zâd al-Maǁâd fî Hady Khayr al--Ibâd, -Iddah ash-Shâbirîn wa Dâkhirah al-Syâkirîn, al-Furûsiyah, Tahzîb Sunan Abû Dâwûd wa Idah -Ilalih wa Musykilatih, Syifâ al--Alîl fî Masâǁil al-Qadhâ wa al-Qadr wa al-Hikmah wa al-Taǁlîl, al-Dâǁa wa al-Dawâǁ, al-Tibyân fî Aqsâm al-Qurǁân, dan lain-lain. Sekalipun Ibn Qayyim berguru kepada Ibn Taymiyah sejak

kepulangannya dari Mesir (712 H), namun dalam menulis kitab-kitabnya seperti Madârij as-Sâlikîn bayna Manâzil Iyyâka Na‖bud wa Iyyâka Nasta‖în, -Iddah ash-Shâbirîn, dan Miftâh as-Sa‖âdah, dia telah meninggalkan gaya gurunya yang keras dan konfrontatif dan menggantinya dengan gaya yang tenang dan damai.

BAGIAN KETIGA
PENDIDIKAN BAGI CALON SUFI *(MURID)*

BAB I
TRAINING SPIRITUAL

A. Pengantar

Kecenderungan para ahli tasawuf ialah kepada ilmu-ilmu ilhami bukannya pada ilmu ta'llimiah (yang dipelajari). Mereka tidak berselera mempelajari ilmu dan mengkaji kitab-kitab yang disusun para pengarangnya, dan membahas pendapat-pendapat mereka beserta dalil-dalil yang disebutkannya. Mereka mendahulukan mujahadah dengan menghapuskan segala sifat yang tercela, dan melepaskan segala kaitan hati dengan dunia secara keseluruhan, dan menghadapkan sepenuh hati hanya pada Allah. Imam al-Junayd al-Baghdadi menegaskan, "kami tidak mengambil tasawuf sebagai jalan hidup dari sumber ilmu pengetahuan, akan tetapi kami mengambilnya dari kebiasaan hidup lapar, meninggalkan dunia, memutuskan segala kesenangan duniawi, dan hal-hal yang digandrungi oleh nafsu".[155] Mujahadah dan riyadhoh adalah metode para sufi -atau calon sufi- yang dijalani atas petunjuk dari al-Sunnah dengan penekanan kesesuaian antara amaliah lahiriah dan amaliah batiniah.[156]

Mereka, menurut al-Ghazali, tidak tertarik untuk mempelajari ilmu dari mempelajarai buku-buku, dan membahas pendapat-pendapat mereka beserta dalil-dalilnya. Hasrat mereka mengutamakan mujahadah dan menghilangkan sifat-sifat tercela,

---

155. al-Suhrawardi, -Awarif al-Ma'arif, 308.

156. al-Suhrawardi, -Awarif al-Ma'arif, 310.

menghindari segala hal-hal duniawiah, dan menghadapkan muka hanya kepada Allah (tawajjuh). Bila berhasil demikian, maka Allah sendiri yang akan menguasai hati hambaNya, dan menganugerahkan nur keilmuan dalam jiwanya. Jika Allah berkenan melimpahkan rahmatNya, akan memancar cahaya ke jiwanya, mengenal hakikat segala sesuatu yang bersifat keillahian. Maka, tidak lain tugas hamba hanyalah mempersiapkan diri dengan penyucian hati, dan menghadapkan mukanya dengan sepenuh hatinya, dengan kerinduan yang membara, dan dengan penuh kesabaran menanti rahmat yang akan dibukakan Allah. [157]

Mujahadah adalah memerangi atau mencegah kecenderungan hawa nafsu dari masalah-masalah duniawi. Mujahadah yang lazim berlaku di kalangan orang -awam adalah berupa perbuatan-perbuatan lahiriah yang sesuai dengan ketentuan syarilat. Sementara di kalangan khawash Mujahadah dimaknai sebagai usaha keras mensucikan batin dari segala akhlak tercela. 158 Para sufi mensyaratkan adanya pertobatan sebelum seseorang sufi atau calon sufi menjalani Mujahadah.[159] Mujahadah lazimnya dilakukan dengan memperbanyak ibadah puasa dan shalat sunnah.[160] Memerangi hawa nafsu pada dasarnya bertujuan untuk mensucikan hati dan jiwa dari segala kotoran yang akan menjadi hijab atau penghalang antara sang hamba dengan Allah.[161]

---

157 al-Ghazali, Ihyal, III, 18.

158. al-Naqsyabandi, Jamil al-Ushul, 125.

159. al-Naqsyabandi, Jamil al-Ushul,126.

160. al-Naqsyabandi, Jamil al-Ushul, 126.

161. al-Naqsyabandi, Jamil al-Ushul, 128.

B. Mengapa Mujahadah

Tasawuf bemula dari amalan-amalan praktis, yakni laku Mujahadah, atau dari keinginan mencari jalan agar bertemu muka secara langsung dengan Tuhan. Tujuan tasawuf, menurut Abdul Hakim Hasan, ialah sampai pada Dzat Yang Haq atau Yang Mutlak, atau bahkan bersatu dengan Dia. Para sufi tidak akan sampai pada tujuannya terkecuali dengan laku mujahadah yang berat dan lama yang dipusatkan untuk mematikan segala keinginannya selain kepada Allah, dan menghancurkan segala kejelekannya dan menjalankan bermacam riyadhoh yang diatur dan ditentukan oleh para sufi sendiri.[162]

Menurut al-Ghazali, cara-cara yang dimaksud itu dapat ditempuh dengan melalui penyucian hati, konsentrasi dalam berdzikir, dan fana` fillah atau mukasyafah.[163] Penyucian hati terdiri dari atas dua bagian, yaitu mawas diri dan penguasaan serta pengendalian nafsu-nafsu aliasmuhasabah. Kedua, membersihkan hati dari ikatan pengaruh keduniaan.[164] Di dalam hati sendiri terdapat roh dan sirr. Sirr adalah tempat atau alat untuk musyahadah, sedangkan roh merupakan tempat atau alat untuk mahabbah dan qalb adalah tempat atau alat untuk ma||rifatullah.[165] Nafsu-nafsu yang bersemanyam di dalam hati setiap manusia, menurut al-Ghazali, terdiri atas nafsu lawwamah dan nafsu ammarah. Keduanya merupakan musuh dalam selimut. Nafsu

---

162. Abdul Hakim Hasan, al-Tasawwuf fi al-Syi||r al--Arabi, 20

163. Simih, Tasawuf Islam, 32.

164. Simih, Tasawuf Islam, 41.

165. al-Qusyayri, al-Risalah al-Qusyayriyah, 48.

lawwamah laksana babi yang amat rakus di dunia, tidak ingat batal atau haram. Sedangkan nafsu ammarah laksana serigala yang berwatak buas dan ingin menang sendiri. Di samping itu masih banyak lagi nafsu-nafsu yang membahayakan kesucian jiwa manusia, terutama nafsu sabulliyah, bahimiyah dan nafsu syaythaniyah. Sedangkan nafsu yang sangat konstruktif adalah nafsu rabbaniah. [166] Kesucian batiniah seorang hamba ditandai dengan adanya sesuatu selain Allah di hatinya. Kesucian yang sempurna darinya akan menjadi tempat yang sangat subur bagi datang dan tumbuhya -ilmu ladunni dan limpahan nur illahi (al-Faydh al-Rabbani). Maka, terbukalah semua rahasia ketuhanan.[167]

Mujahadah dan riyadhoh merupakan landasan dalam kerangka mengaktualisasikan kesempurnaan manusia dan jalan yang mesti ditempuh dalam pergerakan mencapai Maqam tertinggi yaitu mallrifatullah. Ghazali memandang mallrifatullah bukanlah hasil dari kontemplasi spekulatif tentang Allah, melainkan berkat latihan-latihan spiritual (riyadhoh) yang dilakukan melalui praktik tarekat.[168]

Proses kemajuan rohani manusia yang sedang mencari Allah, pada dasarnya mengakui adanya tiga tingkatan jiwa (nafs) yaitu nafsu ammarah, lawwamah dan muthmainnah.[169] Kesempurnaan

---

166. al-Ghazali, Ihya` -Ulum al-Din, J. IV, h. 4.

167. al-Ghazali, Sirr al--Alamin, h. 24.

168. Abd. Shamad al-Palimbani, Syar al-Salikin, J. IV, h. 103.

169. M. Solihin, Sejarah dan Pemikiran Tasawuf di Indonesia, Bandung, Pustaka Setia, 2001, 70. Syaykh Muhyiddin Jawi telah mengembangkan ajaran secara kreatif asal usul manusia, sebagai pencari Allah, dengan memasukkan unsur falsafah Sunda dengan menggunakan istilah-istilah : madzi, mani, wadi

tersebut hanya dapat diperoleh dengan melakukan latihan-latihan spritual (riyadhoh) dan berusaha sungguh-sungguh memerangi hawa nafsu yang menghambat dan menghalangi kesucian jiwa dalam beberapa tahapan. Tahapan pertama dari proses mujahadah dilakukan dalam waktu tertentu dan tempat tertentu yakni kamar mujahadah, atau khalwah. Amaliah selama khalwah pada dasarnya adalah menyempurnakan amalan-amalan fardhu dan memperbanyak amalan-amalan sunnah serta selalu dalam keadaan tidak batal dari hadats.

Khalwat dalam sebuah tempat (zawiah) adalah salah satu cara seorang salik memperoleh pancaran ma‖rifah agar dapat mengosongkan diri dari segala urusan duniawi dan secara terus menerus mengucapkan lafadz Allah dengan hati yang hadir mengingatNya. Begitulah kalimat itu terus menerus diucapkan oleh lidah yang tanpa digerakkan telah berjalan dengan sendirinya, sedangkan maknanya tetap hadir seolah-olah bersenyawa dengannya.[170] Adapun kalimat yang dibaca secara istiqomah dalam kerangka dzikrullah selama -uzlah adalah istighfar, shalawat, dzikr nafy, dzikr itsbat, dan dzikr ism al-Dzat. Sedangkan bekal mental yang mesti dipersiapkan adalah keberanian hidup zuhud dan kemantapan keyakinan kepada Allah (ridha).[171] Dalam usaha mendekatkan diri kepada Tuhan sedekat-dekatnya, seorang hamba perlu menjalani syari‖at dengan sebaik-baiknya dan menjalani

---

dan ruh manikem (Yunasir Ali, Manusia Citra Illahi, Jakarta, Pustaka Paramadina, 1997, 201).

170. Chathib Quzwayn, Tasawwuf -Abd. al-Shamad, t.th., 173-174.

171. Chathib Quzwayn, Tasawwuf -Abd. al-Shamad, 10.

penghayatan batiniah dengan cara menjalani akhlak terpuji dan menjauhi akhlak tercela. Adapun aktivitas dzikir sesungguhnya dilakukan dalam rangka mencapai mahabbah hingga mencapai tingkat musyahadah atau menyaksikan Allah dengan mata hati (ma‹rifatullah).[172]

Tahapan kedua dijalani dengan membiasakan berdiam diri, tidak bepergian jauh, merasa cukup terhadap pemberian Allah, dan senantiasa mujahadah sampai akhir hayat. Tahapan ketiga merupakan usaha keras melawan kecenderungan-kecenderungan hawa nafsu dalam usaha mencapai maqom ridha`. Adapun amaliah yang mesti dilalui dengan sukses ialah menahan diri dari setiap godaan syaitan, menahan rasa lapar, membersihkan segala penyakit hati, dan menahan diri (sabar) dari celaan dan hinaan orang (mati ireng). Sedangkan tahapan keempat atau terakhir merupakan tahap penguatan yang dijalani selama tiga tahun dengan melakukan dzikrullah sebanyak 70.000 kali dan melakukan shalat sunnah sebanyak 300 raka‹at dalam satu hari satu malam.

Dzikir tersebut bagi orang awam barang kali merupakan perbuatan yang sangat melelahkan. Akan tetapi bagi seorang salik sudah menjadi tuntutan dan juga kebutuhan. Al-Ghazali dalam hal ini telah memberikan kabar yang sangat menggembirakan bagi para salik. Katanya, dzikir yang membutuhkan kekuatan fisik adalah sangat utama dan bermanfaat bagi siapa saja yang hendak menuju kedekatan dengan Allah. Dan, katanya, hal ini tidaklah mungkin

---

172. Moh. Ardani, Al-Quran dan Sufisme Mangkunegaran IV (Studi Serat-serat Piwulang), Yogyakarta, Dana Bhakti Wakaf, 1995, 126-127.

dilakukan kecuali oleh hamba-hamba Allah yang telah dikaruniai ilmu mukasyafah.[173]

Al-Ghazali mampu memahami ketinggian dzikir sebagai prasyarat setiap mujahadah atau riyadhoh. Menurutnya mewujudkan dzikir yang bernilai tinggi tidak semua orang layak melakukannya, melainkan hanya bagi orang yang memiliki ilmu mukasyafah dan mampu menyesuaikan kadar ukuran dzikirnya menurut ilmu mu'amalah. Dzikir yang dimaksud adalah dzikir yang dilakukan secara mudawamah dan disertai kehadiran hati (hudhur al-Qalb).[174] Dzikir yang demikian pada awalnya hanya melahirkan al-Uns dan puncaknya akan melahirkan al-Hubb fi Allah.[175] Jalan untuk dapat bertemu dengan Allah tidak lain adalah hanya dengan mahabbah dan ma'rifah. Mahabbah hanya dapat dicapai dengan jalan banyak senantiasa mengingat Yang Dicintai. Sedangkan ma'rifah hanya dapat dicapai dengan senantiasa memikirkan Dzat, sifat dan perbuatanNya. Sedangkan dzikir yang mudawamah hanya dimungkinkan dengan jalan meninggalkan segala ikatan hati dengan persoalan-persoalan duniawiah. Dengan demikian, disyaratkan adanya kesanggupan secara total dari seorang salik untuk mengisi seluruh waktunya dengan dzikir dan pikir (tafakur).[176]

Mukasyafah adalah maqam bagi sufi yang telah mengalami baqa` setelah fana` (Maqam al-Baqa` ba'd al-fana`) di mana ia

---

173. al-Ghazaliy, Ihya' -Ulum al-Din, J. I, 303.

174. al-Ghazali, Ihya` -Ulum al-Din, J. I, 303.

175. al-Ghazali, Ihya` -Ulum al-Din, J. I, 303.

176. al-Ghazali, Ihya` -Ulum al-Din, J. I, 334.

menyaskikan secara langsung Dzat Allah karena dirinya telah mengalami fana` secara total. Dalam keadaan demikian, ia benar-benar menyaksikan Dzat Allah karena telah dibukakan kepadanya tabir yang ghaib (hijab) yang menghalangi antara hamba dan Allah.[177] Seorang sufi yang telah mencapai maqam ma‛rifah berarti telah menenggelamkan dirinya di dalam Allah, dan hakikat dirinya adalah telah benar-benar hancur.[178]

Ibn ‛Arabi menetapkan karomah sebagai maqam yang harus ditempuh oleh sufi. Karomah baru dapat dicapai setelah sufi sampai pada maqom puncak, yakni ma‛rifah dan mahabbah. Ia merupakan bukti dari tercapainya Maqom puncak tersebut. Akan tetapi, ia tidak selalu berbentuk hissi (indrawi), ia dapat pula berbentuk ma‛nawi (spiritual) seperti kemantapan orang dalam ketaatan kepada Tuhan.[179] Maqam karomah adalah berada satu tingkat di bawah maqam mu‛jizat. Sedangkan maqam mu‛jizat berada satu tingkat di bawah maqam ru‛yah (maqam terakhir kewalian seseorang).[180]

C. Bagaimanakah Seseorang Bermujahadah

Kebiasaan mengurangi makan atau lapar, di kalangan sufi bukan merupakan sesuatu yang baru atau cerita-cerita dongeng. Kebiasaan tersebut bahkan sudah menjadi tradisi yang sangat

---

177. Ibn Mulqin, Jami‛ al-Ushul fi al-Awliya‛, Mesir, Dar al-Kutub al-‛Arabiah al-Kubra, t.th., 211.

178. Ibid., h. 1169.

179. Ibn ‛Arabi, Futuhat al-Makkiah, J. II, h. 649.

180. Ibid., h. 380.

dibangga-banggakan sebagai salah satu tolok ukur kualitas mujahadah dan riyadhoh seseorang sufi. Diceritakan bahwa, Sahl bin ‑Abd. Allah dalam waktu dua puluh lima hari hanya makan satu kali. Bila datang bulan ramadhan, tidak pernah mengenyam makanan sedikit pun. Ia berbuka puasa dengan minum air tanpa makan sedikit pun. Hal itu dilakukannya selama bulan ramadhan. Ia mengatakan : "Allah telah menjadikan kebodohan dan maksiat di dalam perut yang kenyang, dan menjadikan ‑ilmu dan hikmah di dalam perut yang lapar". Ia merasakan lemah bila perutnya diisi dengan makanan, tetapi sebaliknya merasakan dirinya kuat bila dalam keadaan lapar.[181]

Hidup melarat, lapar, dan pasrah sepenuhnya kepada kuasa Allah, adalah tingkatan para khawwash yang mengembara ke berbagai pelosok dunia tanpa bekal apapun. Mereka sangat yakin akan kemurahan Allah untuk membuatnya dapat memperoleh makanan yang halal, atau Allah membuatnya rela mati kelaparan. [182] Kebiasaan tersebut merupakan salah satu keutamaan yang melekat pada diri para sufi sebelum al-Ghazali seperti al-Tustari, al-Muhasibi dan al-Basthami.[183]

‖Uzlah berarti menjauhi keramaian dunia dan pergaulan manusia. Untuk menguatkan tujuan ‖uzlah maka dilakukan khalwat. Khalwat berarti menyepi dalam kesendirian dan hanya mengingat Allah (dzikrullah). Dzikir yang dilakukan selama

---

181. al-Naqsyabandi, Op. Cit., h. 116.

182. al-Ghazali, Ihya` ‑Ulum al-Din, J. IV, h. 221.

183. YusufMusa, Muhammad, Falsafat al-Akhlaq fi al-Islam (Kairo : Mawsulat al-Kanz, 1963), h. 204.

berkhalwat adalah istighar, shalawat, dzikr nafy) آل(, dzikr itsbat ((إالّ, dan dzikr ism Dzat (اهلل (. Al-Ghazali menegaskan bahwa -uzlah merupakan amaliah wajib bagi setiap salik, yaitu menjauhkan diri dari setiap keburukan dan dari para pelaku keburukan.[184] Sebab, keselamatan seorang salik sangat bergantung kepada kebiasaannya melakukan -uzlah.[185]

Amalan khalwat tiada lain adalah dzikrullah dengan cara terus menerus dan intensif, dengan cara menyendiri selama beberapa hari atau bahkan beberapa minggu.[186] Anjuran untuk mengasingkan diri dari masyarakat (khalwah) dan -uzlah yang sesuai dengan semangat anti kerahiban dalam sufi, menjadi ciri khas Tariqat Naqsyabandiah tetapi diterima secara luas oleh sufi-sufi lainnya.[187] Bagi al-Ghazali, khalwah yang dilakukan dengan memperbanyak dzikir akan membawa seorang salik mencapai istighraq dengan Allah secata total. Kemudian, ia akan mengalami musyahadah dan pada akhirnya akan fana` di hadirat Allah. Dalam keadaan demikian Allah akan menampakkan diri (tajalli) dan sang salik dengan kekuatan mata hatinya menyaksikan kehadiranNya.188

---

184. al-Ghazali, Rawdat al-Salikin, 9.

185. al-Ghazali, Rawdat al-Salikin, 10.

186. Ibn -Arabi , Futuhat al-Makkiah, II, 599.

187. Muhammad Isa Waley, "Amalan Kontemplasi (Pikir dan Dzikir) dalam Sufisme Persia Awal", dalam, Sayyed Hossein Nasr, et.all., Warisan Sufi Sufisme Persia Klasik dari Permulaan hingga Rumi, terj., Yogyakarta, Pustaka Sufi, 2002, 600.

188. al-Ghazali, Rawdhat, 10.

-Uzlah, katanya, merupakan media sangat efektif bagi seorang salik yang ingin mendapatkan kenikmatan dalam beribadah dan munajat kepada Allah, serta pencarian terbukanya setiap rahasia Allah baik rahasia yang ada di balik kehidupan dunia maupun kehidupan akhirat.[189] Bagi Dzu al-Nun al-Mishri, kebahagiaan seseorang justru lahir ketika ia berada di dalam situasi khalwah dan munajat kepada Allah.[190] Selain itu, bagi al-Ghazali, -uzlah akan membantu seorang salik dalam usaha menjauhkan diri dari bahaya empat akhlak tercela yang paling pokok yaitu : ghibah, namimah, riya`, dan ketidakberdayaan dalam melaksanakan amar ma‖ruf dan nahi munkar.[191]

Ahli haqiqat meyakni bahwa, khalwah adalah sifat khusus kaum sufi. ‖Uzlah adalah salah satu tanda keberhasilan salik menuju kedekatan dengan Allah.[192] -Uzlah yang dilakukan para khawash tidaklah lain adalah menjauhkan sifat-sifat manusiawi menuju kepada sifat-sifat malakiah, meskipun tetap dalam keadaan hidup secara berdampingan dengan masyarakatnya. Atau menjauhi sifat-sifat tercela dan menjauhinya. Para sufi menyebutkan, orang yang ma‖rifah (-arif) secara lahiriah ia tetap bersama-sama dengan orang banyak tetapi secara batiniah dia tidak bersama mereka.[193] Ungkapan yang menunjukkan sikap seorang sufi yang adaptatif,

---

[189]. al-Ghazali, Ihya` -Ulum al-Din, III, 226.

[190]. al-Ghazali, Ihya` -Ulum al-Din, III, 227.

[191]. al-Ghazali, Ihya` -Ulum al-Din, III, 228.

[192]. al-Naqsyabandi, Jami‖ al-Ushul, 123.

[193]. al-Naqsyabandi, Jami‖ al-Ushul, 124.

dalam hal ini ketetapan hati dan jiwa yang istiqomah, tidak condong sedikit pun kepada hal-hal duniawi.

Tahapan kedua adalah dilalui dengan jalan melanggengkan diam (luzum al-Sukut), melanggengkan berada di rumah dalam arti tidak suka bepergian, sabar menerima makanan secara apa adanya dan merasakan cukup terhadap hal-hal yang halal, dan mujahadah sepanjang hayat.[194] Nabi SAW menyatakan, barang siapa ridha` dengan pemberian atau rezeki yang sedikit, maka Allah ridha‖ terhadap amal ibadahnya yang sedikit. Dan, siapa saja yang ridha` kepada Allah, maka Allah juga meridhainya.[195] Al-Ghazali menilai mujahadah yang djalani dengan cara melanggengkan wudhu, berpuasa, diam, khalwat, dan dzikir - yakni mengucap لآ إِلَه إِال اهلل - adalah merupakan metode yang lazim dilakukan oleh para sufi pada umumnya, terutama al-Junayd al-Baghdadi.196

Tahapan ketiga adalah menjalani empat tahapan pengendalian diri. Pertama, kemampuan memerangi godaan syaitan. Kedua, kemampuan menahan lapar. Ketiga, kemampuan menahan diri dari kebiasaan buruk seperti riya`, sum‖ah, takabbur, hub al-Dunya, hub al-Jah, hub al-Syahawat, dan hub al-Mal. Semua sifat dan akhlak tercela tersebut merupakan hambatan menuju kepada Allah yang melekat pada hawa nafsu. Demikian pula ibadah yang diniatkan untuk mencari pahala semata, atau dimaksudkan untuk memperoleh ilmu laduni agar mendapatkan

194. al-Naqsyabandi, Jami‖ al-Ushul, 11.

195. al-Mulqin, Thabaqat al-Awliya`, 174.

196. al-Ghazali, Rawdhat, 10.

predikat wali Allah, itu semua menandakan ketidakikhlasan hati.[197] Nafsu dan segala penyakit hati seperti gadhab, takabbur, hasad, bakhil, dan riya` merupakan penghalang dan sekaligus penghambat seorang salik yang menuju ke tahap penyucian jiwa. Keduanya, nafsu dan penyakit hati, hanya dapat dibasmi dengan riyadhoh dan mujahadah.[198]

Abu Yazid al-Basthami mengatakan, aku melakukan mujahadah dengan menghilangkan akhlak tercela dari dalam hatiku seperti -ujub, riya`, takabbur, dengki, iri, dan kecenderungan hawa nafsu lainnya selama dua belas tahun dengan berdiam diri. Lima tahun kemudian akau meneliti keikhlasan dalam hatiku. Setahun kemudian barulah hatiku terbuka tetapi lima tahun berikutnya kembali aku melakukan Mujahadah ulang. Lima tahun kemudian, setelah aku membersihkan dan membebaskan hatiku dari nafsu, hawa, syaitan dan dunia barulah merasakan kasyf. Aku pun merasakan diriku dekat dengan Allah.[199]

Menurut al-Ghazali, apabila seseorang telah membersihkan amalnya dari noda -ujub, riya‖, cinta dunia, dengki, dan segenap penyakit dalam hati kemudian menghadap kepada Allah dengan amal ikhlas, dia berhak dinilai telah mempersonifikasikan hakikat ikhlas. Barang siapa beribadah dengan niat bersih, jujur, dan bertujuan memperoleh pahala surga, ibadahnya tetap diterima. Akan tetapi, derajatnya lebih rendah daripada mereka yang

---

197. -Abd. al-Halim Mahmud, Abu al-Barakat Sallid Ahmad al-Dardir, Kairo, al-Hisan, t.th., 112.

198. al-Naqsyabandi, 128.

199. al-Ghazali, Rawdhat, 6.

menghadap Allah dengan segala ibadah yang dilakukan dengan penuh keikhlasan, bukan karena takut siksaan atau hasrat memperoleh surga. Inilah yang disebut ibadah orang-orang arif bi Allah.[200]

Tasawuf, bagi Abu al-Huseyn Ahmad bin Muhammad al-Nur al-Baghdadi, salah seorang teman Junayd al-Baghdadi, merupakan perjuangan meninggalkan segala kecenderungan hawa nafsu.[201] Begitu lekat hati manusia kepada apa-apa yang menarik selera nafsu seperti wanita, anak, harta kekayaan, dan lain-lain yang menjadi hiasan hidup duniawi. Al-Ghazali, dengan bahasa sangat sederhana, menegaskan bahwa sufi adalah kelompok khas dari orang-orang beriman yang selalu hidup fakir, sabar, rela hati, dan pasrah berserah diri sepenuhnya kepada Allah. Mereka adalah kelompok orang yang zuhud terhadap kehidupan duniawi, sangat berhati-hati dalam mencari rezeki yang halal dan hatinya bersih dari segala godaan nafsu dan hanya dipenuhi dengan asma Allah.[202] Mereka selalu meneladani akhlak dan kehidupan Rasulullah SAW.[203] Akhlak para sufi adalah hidup tawakal, faqr, dan melanggengkan dzikrullah.204

Dzikrullah, adalah kunci pertama dalam usaha penyucian jiwa bagi seorang salik yang sedang menjalani Mujahadah. Mujahadah atau berjuang melawan kecenderungan hawa nafsu

---

200. al-Ghazali, Rawdhat, 40.
201. al-Mulqin, Jamil al-Ushul, 83.
202. al-Ghazali, Rawdhat, 11.
203. al-Ghazali, Rawdhat, 12.
204. al-Ghazali, al-Adab fi al-Din, Beirut, Dar al-Fikr, 1996, 5.

tidak akan sempurna tanpa dibarengi dengan dzikrullah. Menurut al--Arif bi Allah Abu al-Abbas al-Mursi, jalan menuju Allah adalah dengan berjuang melawan hawa nafsu (Mujahadah), menghilangkan sifat-sifat tercela dan melepaskan hubungan dengannya. Lalu, menunjukkan dan mengarahkan segenap keinginan hanya kepada Allah. Manakala hal demikian dapat dicapai, maka Allah yang akan menguasai dan mengisi hatinya, yang menjamin dan menyinari hatinya dengan berbagai sinar cahaya ilmuNya. Apabila urusan hati telah berada di tangan Allah, maka ia diilhami rahmatNya, hatinya memancarkan sinar, dadanya menjadi lapang, terbuka baginya -alam Malakut. Lalu dengan segala kelembutan kasih sayang Allah tersingkaplah tabir penghalang (inskisyaf), dan akhirnya terlihatlah hakikat illahiah (syahadah).[205]

D. Buah Mujahadah

Jiwa yang bersih akibat **mujahadah** dan **riyadhoh** pantas mendapatkan tempat yang dekat dengan Allah. Setelah mengalami penyucian yang berat dan panjang jiwa yang demikian akan kembali kepada keberadaannya semula menjadi suci, ia mulai mengalami kehidupan yang baru dengan hilangnya sifat-sifat buruk dan tercela. Jiwa pun memperoleh sifat-sifat baik dan terpuji seperti taubat, shabr, syukr, raja`, khawf, faqr, zuhd, tawakkal, hubb, syawq,qurb, dan ridha`. Mujahadah dan riyadhoh yang telah

205. Abd. al-Halim Mahmud, al-‖Arifbi Allah Abu al--Abbas al-Mursi, Kairo, Dar al-Mishriah, 1976, 14.

menjadi kelaziman di kalangan sufi semata-mata hanyalah bertujuan untuk mencapai kedekatan dengan Allah.[206]

Istighraq, dalam teori al-Ghazali, merupakan kondisi kejiwaan seorang salik berkat riyadhoh yang dilakukannya dengan penyucian hati. Riyadhoh sendiri hanyalah sebagai sarana pemusatan pikiran dan kesadaran yang tertuju hanya kepada Dzat Allah dengan penuh syawq (rindu dendam). Berbagai amalan dalam riyadhoh dijadikan hanyalah sebagai alat untuk konsentrasi (hudhur al-Qalb) terutama dzikrullah, yaitu menyebut nama Allah secara berulang-ulang, dengan teknik yang bermacam-macam.[207] Teknik meditasi ini sesungguhnya mudah diikuti oleh orang-orang awam secara massal, kalau saja hipotesa al-Ghazali ini dikembangkan. Kebersihan hati hanyalah syarat atau wadah. Namun demikian, tanpa syarat atau wadah yang bersih tentu tidak mungkin siap mendapatkan pengalaman kasyf atau ma'rifatullah.[208]

---

206. al-Ghazali, Ihya` -Ulum al-Din, IV., 367.

207. Simuh, Tasawuf, 209.

208. Simuh, Tasawuf, 209-210.

BAB II
DZIKRULLAH

Al-Ghazali meyakini dzikrullah dapat mengantarkan seorang hamba menuju kepada tingkatan mukasyafah. Diantara manfaat dzikrullah yang sangat nyata adalah terhadap kebiasaan seseorang dalam menjalankan kewajiban agamanya. -Ali Zayn al--Abidin, yang dijuluki ahli sujud, sanggup melakukan shalat dalam satu malam dengan seribu sujud. Hasil dari kebiasaannya itu Allah membukakan baginya seluruh kejadian yang berada di ‖alam al-Arwah. Ia dikaruniai keistimewaan yang dianggap keajaiban oleh orang awam seperti berjalan di atas air dan terbang diangkasa. Dialah salah satu hamba Allah yang memiliki maqam dan derajat mukasyafah.[209]

Melanggengkan dan memperbanyak dzikir dengan tidak dibatasi jumlahnya, ditegaskan al-Ghazali, merupakan media paling efektif yang akan membawa seorang salik mencapai istighraq dengan Allah secara total. Kemudian, ia akan mengalami musyahadah dan pada akhirnya akan fana` di hadirat Allah. Dalam keadaan demikian Allah akan menampakkan diri (tajalli) dan sang salik dengan kekuatan mata hati (bashirah)-nya menyaksikan kehadiranNya.210

Mujahadah pada dasarnya merupakan upaya penyucian jiwa seorang salik. Kesucian hati, dalam konsep thaharah al-Ghazali, merupakan tingkatan terakhir dari sebuah proses panjang penyucian

---

209. al-Ghazali, Sirr al--Alamin, 66.

210. al-Ghazali, Rawdhat, 10.

diri seorang salik. Al-Ghazali menetapkan empat tingkatan bersuci yaitu, membersihkan hadats dari najis yang bersifat lahiriah. Kedua, membersihkan anggota badan dari berbagai pelanggaran dan dosa. Ketiga, membersihkan hati dari akhlak tercela dan hina. Keempat, membersihkan hati nurani dari sesuatu selain Allah. Tingkat keempat inilah tingkat para nabi Allah dan kaum shiddiqun.[211] Empat tingkatan bersuci al-Ghazali sejalan dengan konsep al-Hujwiri yang membaginya menjadi empat macam, yaitu: membersihkan kotoran yang bersifat lahiriah, membersihkan perbuatan dosa yang dilakukan anggota tubuh, membersihkan hati dari sifat jahat, dan membersihkan hati dari apa saja selain Allah.[212]

Thaharah atau bersuci menurut syari'at adalah dengan air atau tanah. Tetapi, ada tingkat yang lebih tinggi dengan tidak keluar dari garis syari'at bahkan lebih menyempurnakan yaitu melakukan thaharah secara tariqat dengan jalan membersihkan diri dari ajakan hawa nafsu, sehingga akhirnya kebersihan itu dilakukan secara hakikat, yaitu mengosongkan hati dari segala sesuatu selain Allah.[213]Mujahadah tidaklah lain merupakan laku penyucian jiwa (tazkiyah al-Nafs) agar terbebas dari segala godaan hawa nafsu dan hatinya hanya diisi dengan asma' Allah.

Mujahadah, secara umum, dipahami sebagai upaya melawan hawa nafsu dan bila berhasil mengalahkannya, niscaya tercapailah tingkat kepuasaan (ridha) dan menyerah secara utuh kepada Allah (tawakkul). Mujahadah oleh para sufi yang dijadikan prasyarat

---

211. al-Ghazali, Ihya' -Ulum al-Din, J.I, 123-124.

212. al-Hujwiri, Hikmat al-Tasyri' wa Falsafatuh, 79.

213. Abu Bakar Aceh, Pengantar Ilmu Tarekat, Jakarta, Fa. H.M. Tawi $ Son, 1966, 79.

seseorang yang hendak menuju puncak ma||rifah yaitu musyahadah dalam arti bertemu dan melihat Allah secara langsung dengan mata hati. Menurut al-Ghazali keadaan musyahadah itu tidaklah lain merupakan hasil dari sebuah proses panjang dzikrullah. Pertama-tama, sesorang menjalani dzikir sebagai prinsip awal dalam perjalanan menuju Allah. Dzikir yang dilakukan dengan hati dan lisan secara total akan mengalir ke seluruh anggota tubuh bahkan mengalir ke jantung hatinya. Jika tiba di sini, lisannya akan diam, tetapi hatinya terus berkata Allahu, Allahu, secara batin, dengan meniadakan penglihatan terhadap dzikir itu sendiri. Setelah hatinya diam, tibalah peleburan jiwa terhadap dzat yang dicarinya. Lalu dengan musyahadah itu, ia sirna dari dirinya, dan timbullah fana` dari totalitas diri terhadap universalitas Allah seakan-akan berada di dalam hadiratNya.[214]

Dzikrullah yang dilakukan secara benar akan membawa roh rabbani seseorang naik dan bertemu langsung dengan Allah (musyahadah) di -Alam al-Amr dalam keadaan masih hidup di dunia karena dirinya telah mengalami kasyf. Seorang salik, dengan demikian, ia menghayati Allah bukan sekadar dengan -ilmu al Yaqin atau -ayn al-Yaqin, tetapi dengan haqq al-Yaqin, sehingga ia menghayati Allah seperti seseorang melihat gambar dirinya di dalam cermin. Oleh karena itu, hendaklah ia tetap waspada dan senantiasa dzikrullah. Abu al-Najib al-Suhrawardi, dalam hal ini, menegaskan bahwasanya martabat iman Haqq al-Yaqin adalah merupakan martabat iman yang berada di atas martabat iman -ayn al-Yaqin atau musyahadah. Haqq al-Yaqin adalah martabat keimanan orang-orang khawash al-Khash. Sedangkan martabat iman -ayn al-Yaqin

214. al-Ghazali, Rawdhah…, h. 23.

(martabat keimanan orang-orang khash) berada satu tingkat di atas martabat -ilm al-Yaqin (derajat keimanan orang -awam).[215] Martabat iman haqq al-Yaqin adalah martabat ahli ma‖rifah dan musyahadah.[216] Menurut al-Suhrawardi, dalam keadaan keyakinan yang paripurna, terkadang seseorang hamba dikaruniai kemampuan dapat mengetahui Allah dengan sebenarnya.[217] Mukasyafah, dalam pandangan al-Ghazali, bermula dari perasaan rindu dendam ingin berjumpa yang sangat dicintai yaitu Allah. Akan tetapi, ia memiliki kadar yang berbeda-beda. Pertama, melihat dengan sebenar-benarnya dalam arti melihat dengan mata kepala. Kedua, melihat dengan mata hati. Ini derajat yang paling rendah. Ketiga, melihat dengan keduanya, yakni mata dan hati. Inilah karunia Allah yang paling tinggi derajatnya.[218]

Dzikrullah dapat dilakukan dengan berbagai cara atau bentuk. Ia dapat dilakukan dengans uara keras atau diam, sendiri atau bersama-sama. Pengalaman dzikrullah yang terkenal dengan sebutan khalwah, biasanya berlangsung selama empat puluh hari, dan mendengarkan lautan lagu-lagu rohani (sama‖). Bagi para sufi dzikrullah tidak saja merupakan amaliah yang penting melainkan par excellence.[219] Al-Ghazali menegaskan bahwa, setiap amal ibadah, dan sebaiknya setiap perbuatan, hendaknya dibarengi

215. al-Suhrawardi, Abu al-Najib, -Awarif al-Ma‖arif, Indonesia, Maktabah Usaha Keluarga Semarang, t.th., 287.

216. Al-Suhrawardi, -Awarif al-Ma‖arif, 286.

217. al-Suhrawardi, -Awarif al-Ma‖arif,288.

218. al-Ghazali, Sirr al--Alamin wa Kasyf ma fi al-Daroyn, Beirut, Dar al-Fikr, 1996, 72.

219. Muhammad Isa, Waley, "Amalan Kontemplasi (Pikir dan Dzikir) dalam Sufisme Persia Awal", dalam, Sayyed Hossein Nasr, et.all., Sufi Essay, 590.

dengan dzikrullah.[220] Menurutnya, dzikrullah merupakan prasyarat bagi tercapainya kehidupan rohaniah, karenanya ia menyarankan adanya perilaku yang konsisten (istiqomah) di dalam dzikrullah.[221]

Esensi tasawuf adalah berusaha dengan sungguh-sungguh memutuskan keinginan-keinginan terhadap keindahan kehidupan duniawi (mujahadah). Pertama-tama yang sangat penting dijalankan calon sufi atau seorang salik, adalah menyucikan hati secara totalitas terhadap apa saja selain Allah, dan pada akhirnya bila sang salik dapat menjalankannya dengan baik, sampailah ia kepada maqam ma||rifatullah.[222] Mujahadah dan riyadhoh merupakan usaha yang berlangsung terus sepanjang hayat dalam rangka mencapai maqam ma||rifah. Selain dilakukan dengan cara mengendalikan hawa nafsu dan membersihkan hati atau jiwa dari segala sesuatu yang berkaitan dengan kepentingan duniawi, mujahadah dan riyadhoh harus dibarengi dengan dzikrullah (selalu menyebut asma Allah secara berulang-ulang). -Abdullah bin Muhammad al-Kharraz (w. 290 H.) menyatakan bahwa, dzikrullah merupakan konsumsi paling pokok orang-orang yang bermartabat -arif billah.[223] Hasil dari sebuah aktivitas dzikrullah yang dilakukan secara benar, menurut al-Sullami (w. 306 H), pada akhirnya akan membuahkan maqam istighraq, yakni maqam fana` al-Fana`.[224]

220. Nasr, S ufi Essay, 590.
221. Nasr, Sufi Essay, 594.
222. Al-Mulqin, Thabaqat, 187.
223. al-Mulqin, Thabaqat, 276.
224. al-Mulqin, Thabaqat, 83.

BAB III
KHALWAT

Dianjurkan Mujahadah dan riyadhoh dilakukan di dalam sebuah kamar khusus disertai dengan -uzlah (khalwat) dengan bekal kemantapan hati kepada Allah (yaqin -ala Allah) dan hati yang terbebas dari segala ikatan kehidupan duniawi (zuhud). Yaqin -ala Allah, menurut Ahmad al-Naqsyabandi, merupakan sikap memahami hakikat segala sesuatu dengan secara kasyf.[225] Kemantapan hati terhadap Allah (yaqin -ala Allah), ditegaskan oleh al-Sullami (w. 306 H), merupakan cahaya yang diturunkan Allah ke dalam hati hambaNya. Cahaya itulahyang dapat mengantarkan seorang salik dapat menyaksikan (syahadah) segala masalah yang bersifat ukhrawi. Kekuatan sinar itu pula, menurutnya, kemudian yang akan menyingkapkan secara tuntas hijab yang menghalangi antara sang hamba dengan apa yang berada di alam akhirat, sehingga ia benar-benar menyaksikannya dengan sebenarnya.[226] Yaqin -ala Allah sebagai hasil atau buah dari taubah, shabr, syukur, raja`, khawf, zuhud, tawakal, mahabbah dan ridha`. Karena, menurutnya, yaqin dimaksud pada dasarnya merupakan gerbang menuju mukasyafah -ala Allah.

Kalangan sufi meyakini adanya empat tangga yang harus dicapai dalam rangka mencapai kesucian jiwa yang dapat mengantarkan seorang sufi atau calon sufi dapat mencapai

225. al-Mulqin, Thabaqat, 205.

226. al-Mulqin, Thabaqat, 83.63.

ma‖rifatullah atau syuhud al-Dzat. Syuhud al-Dzat, atau musyahadah, adalah tersingkapnya hijab bagi hamba yang telah mengalami fana` secara total. Maqam hamba atau salik, dalam keadaan demikian, adalah maqam mukasyafah.[227] Al-Qusyayri menegaskan kemampuan menyaksikan DzatNya adalah buah yang harus diperoleh bagi hamba yang telah mencapai maqamma‖rifah.228

Dzikrullah, muraqabah, wuquf al-Qalb, dan riyadhoh adalah empat **tangga** yang musti dilampaui para salik. Tangga terakhir dilakukan dengan cara mengosongkan hati dan jiwa dari segala hal yang berkaitan dengan kehidupan duniawi dan segala kebutuhan badaniah, menyedikitikan makan, menyedikitkan tidur serta -uzlah. [229] Salah seorang wali awtad dan juga quthb Abu Sulayman al-Darani (w. 250 H) menyatakan bahwa, -uzlah merupakan sarana yang dapat mengantarkan keberhasilan seorang salik dalam usahanya mujahadah dan riyadhoh. Sedangkan khawat di jalan Allah merupakan sarana kebahagiannya.[230] Adapun dzikrullah yang dimaksud adalah dzikr al-Qalb, dzikr al-Ruh dan dzikr al-Sirr.[231] Dengan demikian, sebagaimana pernyataan al-Ghazali, dzikrullah yang dilakukan dengan hudhur al-Qalb memegang peranan sangat vital dalam kerangka mujahadah dan riyadhoh yang mesti dijalani seorang salik dalam tujuannya mencapai maqam ma‖rifatullah.

---

227. al-Mulqin, Thabaqat, 83.205.
228. al-Mulqin, Thabaqat, 83.169.
229. al-Mulqin, Thabaqat, 83.169.
230. al-Mulqin, Thabaqat, 83.276.
231. al-Mulqin, Thabaqat, 83.169.

BAGIAN TERAKHIR
KEPRIBADIAN CALON SUFI

BAB I SPIRITUALITAS CALON SUFI

A. Pengantar

Ibadah, kesungguhan (mujahadah), dan latihan-latihan (riyadhoh), bagi al-Thusi, merupakan jalan yang harus dilalui dalam menuju atau mencapai kesempurnaan-kesempurnaan spiritual dan kualitas akhlak merupakan ukuran bagi Maqam seorang salik, seseorang yang sedang menempuh perjalanan menuju kedekatan dengan Tuhan. Sedangkan Maqam, adalah kedudukan seseorang hamba dalam perjalanan menuju Allah. [232] Atau keberadaan seseorang di jalan Allah dan pemenuhan kewajiban yang berhubungan derajat itu serta pemeliharaannya sehingga ia melengkapi kesempurnaannya sebatas kemampuan maksimalnya sebagai manusia.[233]

Maqam merupakan hasil mujahadah seorang hamba yang dilalui secara bertahap dengan kriteria tertentu. Seseorang sufi atau salik tidak bisa menaiki sebuah Maqam sebelum menjalani Maqam sebelumnya yang lebih rendah. Al-Qusyayri (w. 465 H) menyatakan bahwa, seseorang yang tidak bisa berakhlak qanallah dipastikan tidak akan dapat mencapai Maqam tawakkul dan begitu seterusnya. Demikian pula seseorang yang belum bisa melakukan taubat tidak akan dapat memasuki tahapan inabah.[234]

---

232. Al-Sarraj al-Thusiy, Abû Nashr, al-Lumall (Kairo : Dar al-Hadits, 1960), h. 65.

233. Al-Hujwiri, Kasyf al-Mahjûb, terj., (Bandung : Mizan, 1992), h. 170.

Maqam merupakan tujuan dari sebuah perjalanan panjang dan berat dengan melakukan berbagai macam ibadah yang bersifat lahiriah dan batiniah.[235] Tujuan itu bisa berupa kedekatan dengan Allah (qurb), ma‛rifat, mahabbah ataupun ittihad.[236]Qurb, bagi al-Nashrabadzi, dapat dicapai dengan jalan melaksanakan kewajiban, ma‛rifat dapat dicapai dengan mengikuti al-Sunnah, dan mahabbah dapat dicapai dengan jalan melanggengkan amalan-amalan sunnah.[237] Mahabbah bersumber dari ma‛rifat dan mahabbah akan membuahkan musyahadah.[238]

Menurut al-Sya‛rani, seorang hamba Allah yang bertobat, zuhud, wara`, khawf, dan raja‛ akan mendapatkan Maqam sebagai hasil usaha itu. Maqam akan tetap dialami oleh seorang hamba yang terus menerus bersungguh-sungguh menyucikan jiwanya dan hatinya dari kesibukan hidup duniawi, terus menerus dzikrullah, mengikuti perintahNya, tawakal kepadaNya, i‛tikaf di depan pintu rumahNya, ridha`, dengan qadha dan qadarNya, sabar atas cobaan-cobaan dari-Nya, tetap teguh memegang Kitab Allah untuk diamalkan dan ia mengikuti petunjukNya.[239]

---

234. Al-Qusyayri, Op. Cit., h. 91.

235. Usman Said, Pengantar Ilmu Tasawuf (Jakarta : Proyek Pembinaan Perguruan Tinggi Agama IAIN Sumatera Utara, 1982), h. 135.

236. Usman Said, Op. Cit., h. 135-136.

237. Abu Hamid al-Ghazali, Rawdhat al-Thâlibin wa ‛Umdat al-Sâlikin (Beirut: Dar al-Fikr, 1996), h. 125.

238. ‛Abd. Allah bin ‛Alwiy bin Muhammad al-Haddad al-Huseyni, Risâlat al-Mu‛âwanah wal Madzâhrah wal Mawâzirah li al-Râghibin min al-Mu‛minin fi Sûluk Thariq al-Âkhirah (Indonesia : al-Maktabah al-Mishriyah Syirbûn, t.th.), h. 37.

Semakin tinggi mutu Maqam seorang hamba Allah semakin cepat ia merampungkan berbagai Maqam dan semakin cepat ia sampai ke ujung perjalanan rohaniahnya. Sebaliknya, semakin rendah mutu Maqam seseorang, semakin lambat ia meningkat ke Maqam yang selanjutnya, sehingga bukan mustahil sampai akhir hayatnya tidak sampai pada ujung perjalanan yang diinginkannya. Namun demikian, betapa pun beratnya Maqam tersebut, menurut al-Sarraj, tidak jarang hamba Allah melakukan perjalanan rohaniah memperoleh hiburan yang menggembirakan dalam bentuk ahwal. Ahwal adalah keadaan yang meliputi hati ataupun perasaan yang terkandung di dalam hati seorang hamba Allah. Keadaan yang dimaksud adalah muraqabah, qurb, mahabbah, khawf, raja‖, syawq, uns, thuma‖ninah, musyahadah, dan yaqin.[240]

Maqam adalah usaha hamba yang sedang menuju mendekati Allah melalui jalan riyadhoh yang dibenarkan oleh al-Qur‖an dan al-Sunnah. Maqam harus dilalui secara bertahap dan berurutan yang dimulai dengan taubat.[241] Maqam atau Maqamat adalah sepenuhnya usaha manusia sedangkan hal atau ahwal adalah pemberian Allah.[242]

---

239. -Abd. al-Rahman -Umayrah, al-Tashawwuf al-Islâmi Manhâjan wa Sulûkan (Kairo : al-Maktabat al-Kulliyah al-Azhariyah, t.th.), h. 56-59.

240. Abu Nashr al-Sarraj al-Thusi, al-Luma‖ (Mesir : Dâr al-Kutub al-Haditsah, 1960), h. 66.

241. Al-Naqsyabandi, Op. Cit., h.111.

242. Ibid., h. 112.

B. Taubat (Tawbat)

Syeikh Muhyiddin Jawi, yang diyakini oleh orang-orang Jawa sebagai wali kesepuluh setelah Wali Songo,[243] memandang bahwa manusia itu terdiri dari bahan dasar madzi, mani, wadi, dan roh manikem. Apabila telah melewati 40 hari dalam rahim ibu, Allah memerintahkan malaikat untuk memperlihatkan kepada ruh itu tempat kembalinya, nasibnya, kematiannya, kemiskinannya, dan kekayaannya. Setelah keempat unsur itu menyatu dengan roh di dalam rahim ibu, unsur tanah berubah menjadi kulit, api menjadi daging, angin menjadi darah, dan air menjadi tulang. Kemudian keempat unsur itu secara terpisah membentuk: nafsu ammarah, nafsu lawwamah, nafsu sufiyah, dan nafsu muthma'innah.[244] Untuk dapat mencapai kesempurnaan yang diajarkan para sufi, setiap orang harus melalui tahapan-tahapan tertentu yang dimulai dengan taubat nasuha.

Taubat adalah tangga pertama dari berbagai Maqam sufi.[245] Bagi para salik, ia adalah tangga pertama dalam perjalanan mencari Allah.[246] Taubat berarti meninggalkan perbuatan-perbuatan yang dicela oleh syara' menuju perbuatan yang terpuji.[247] Syarat utama

---

[243]. Edi S. Ekajati, Naskah Syaikh Muhyiiddin (Jakarta : P & K, 1984), h. 27.

[244]. Ibid., h. 36.

[245]. Al-Naqsyabandiy, Jâmi' al-Ushul fi al-Awliyâ' wa Anwâ'ihim wa Awshâfihim wa Ushul Kull Thariq wa Muhimmât al-Murid wa Syuruth al-Syaykh wa Kalimât al-Shûfiyah wa Ishthilahihim wa Anwâ' al-Tashawwuf wa Maqâmâtihim (Mesir : Dâr al-Kutub al-'Arabiah al-Kubrâ, t.th.), h. 15.

[246]. Al-Qusyayri, Op. Cit., h. 126.

[247]. Ibid., h. 127.

taubat adalah adanya penyesalan terhadap kesalahan-kesalahan yang telah diperbuat, meninggalkan kesalahan secara spontan dan kemauan untuk tidak mengulangi kesalahan.[248] Bagi Abu Muhammad Sahl bin -Abd. Allah al-Tusturi (w. 272/273 H),[249] taubat adalah sikap dan tindakan tidak menunda-nunda (سويف), atau tidak melupakan dosa yang telah diperbuat.[250]

Bagi Dzu al-Nun bin Ibrahim al-Mishri (w. 264H./861 M)[251] taubat itu dilakukan karena seseorang salik mengingat sesuatu dan terlupakan mengingat Allah.[252] Dia kemudian membagi taubat menjadi taubat kelompok awam dan taubat kelompok khash (awliya`). Kelompok orang khash melakukan pertaubatan karena dia lupa mengingat Allah sedangkan kelompok awam bertobat karena mengerjakan perbuatan dosa.[253] Bagi Dzu al-Nun bin Ibrahim al-Mishri, hakikat taubat adalah keadaan jiwa yang merasa sempit hidup di atas bumi karena kesalahan-kesalahan yang telah diperbuat.[254]

Taubat bagi orang awam dilakukan berkaitan dengan dosa-dosa yang dilakukan oleh tubuh jasmani. Bagi seorang pemula (mubtadi), taubat dilakukan dalam usaha menyesali sifat-sifat

---

248. Ibid., h. 127.

249. Siraj al-Din Abu Hafsh -Umar bin -Aly bin Ahmad al-Mishri, Thabaqât_ al-Awliyâ tahqiq : Mushthafa -Abd. al-Qadir -Atha, (Beirut : Dâr al-Kutub al--Ilmiyah, 1998), h. 184.

250. Al-Qusyayri, Op. Cit., h. 130.

251. Al-Mishriy, Op. Cit., h. 173.

252. Al-Kalabadzi, Op. Cit., h. 109.

253. al-Mishri, Op. Cit., h. 174.

254. al-Qusyayri, Op. Cit., h. 131.

tercela yang merusak seperti dengki, sombong, riya‖ dan sebagainya. Pada tingkatan selanjutnya atau mutawassith, taubat dilakukan dalam rangka menolak bujukan dan rayuan setan. Pada tingkat paling tinggi (muntahi) taubat dilakukan karena kelengahannya dari mengingat Allah.[255]

Al-Ghazali (w. 505 H./1111 M) merumuskan hakikat taubat sebagai tindakan kembali dari kemaksiatan menuju kepada kepatuhan kepada Allah dan meninggalkan jalan yang menjauhi Allah menuju kepada jalan yang dapat mendekatkan diri kepada Allah. Untuk itulah diperlukan tiga perangkat pokok berupa ‗ilmu hal dan ‗amal.[256] Taubat, baginya, tidak pernah ada akhirnya karena pada hakikatnya ia merupakan pengulangan-pengulangan meskipun tidak ada dosa yang mendahului sebagai penyebabnya.[257] Al-Ghazali menyarankan sebelum melakukan taubat dari perbuatan maksiat, hendaknya seseorang terlebih dahulu melepaskan diri dari cinta dunia dan kekuasaan sebagai prasyarat mutlak.[258]

Taubat pada umumnya dimulai dengan meninggalkan perbuatan maksiat dan berpaling darinya. Kemudian dilanjutkan dengan meninggalkan baik ucapan ataupun perbuatan mubah yang tidak mengandung manfaat, membersihkan jiwa dari

---

[255]. al-Ghazali, Ihyâ‖, Op. Cit., J. IV, h.10-11.

[256].Ibid., h. 149.

[257].Ibid., h. 149.

[258]. ‗Abd al-Qadir al-Jaylaniy, al-Fath al-Rabbâniy (Kairo: al-Halabiy, t.th.), h. 220.

kecenderungan terhadap kehidupan duniawi agar dapat dengan mudah menuju kedekatan dengan Allah.[259]

Di kalangan sufi diberlakukan klasifikasi taubat berdasarkan tingkatannya menjadi taubat)توبة(, inabah) إنابة (dan awbah (أوبة). Taubat dimaksudkan bagi seseorang yang melakukan pertaubatan karena merasakan takut terhadap siksa Allah. Tingkatan kedua adalah inabah, yaitu taubat yang dilakukan karena dorongan mengharapkan pahala. Sedangkan tingkatan yang paling tinggi adalah awbah, yaitu pertaubatan yang dilakukan bukan atas dasar kedua alasan tersebut melainkan karena alasan menjaga dan memelihara perintah Allah.[260] Taubat diperuntukkan bagi kalangan awam orang mu'min, inabat bagi para wali dan awbah bagi para Nabi dan Rasul Allah.[261]

Tingkatan kedua adalah inabah yang merupakan kelanjutan dari taubat. Dalam keadaan demikian seorang salik hendaknya kembali kepada al-Haqq dengan menjaga dan memelihara intensitas taubat tingkatan awal. Kondisi kejiwaan seorang salik harus semakin tuma'ninah dan ridha` kepada segala ketentuan Allah, sehingga akan merasakan kemudahan menjalani tingkatan yang terakhir yakni awbah.[262] Inabah bagi al-Suhrawardi bukanlah hidayah yang bersifat umum, melainkan merupakan hidayah khusus bagi para salik yang benar-benar mencintai Allah (hubb Allah) di

---

259. al-Naqsyabandi, Op. Cit., h. 194.
260. al-Qusyayri, Op. Cit., h. 129.
261. Ibid., h. 130.
262. al-Naqsyabandi, Op. Cit., h. 195.

atas cintanya kepada selain Dia.[263] Hidayah khusus itu diperoleh berkat usaha yang sungguh dan terus menerus di dalam mengendalikan hawa nafsu (mujahadah) dan latihan-latihan spritual (riyadhoh) yang dilakukan dengan baik dan benar sesuai tuntunan dan teladan Rasulullah SAW.[264]

Istilah taubat yang berlaku di kalangan sufi adalah merupakan ketetapan hati untuk meninggalkan kehidupan duniawi guna mencurahkan dirinya demi mengabdi kepada Allah. Para sufi merumuskan taubat sebagai usaha menyadari keadaan diri.

Abu Thalib al-Makkiy, seperti dikutip al-Ghazali, mengemukakan ada tujuh belas dosa yang mengharuskan seseorang harus melakukan taubat. Ketujuh belas dosa yang dimaksud diklasifikasikan sebagai berikut :[265]

1. Empat dosa yang dilakukan oleh hati yaitu : syirik atau menyekutukan Allah, mengulang-ulang perbuatan dosa (maksiat), berputus asa terhadap rahmat Allah, dan merasa aman terhadap perilaku kufur;
2. Empat dosa yang dilakukan oleh lidah yaitu : bersaksi palsu, menuduh orang lain berzina, sihir, dan bersumpah palsu;
3. Tiga dosa yang dilakukan perut yaitu : meminum minuman keras (khamr), mengonsumsi harta anak yatim, dan mengonsumsi harta riba;

---

263. al-Suhrawardi, Op. Cit., h. 305.

264. Ibid., h.307.

265. al-Ghazali, Ihyâ, Op. Cit., J. IV, h.17.

4. Dua dosa yang dilakukan kemaluan (farji) yaitu : berzina dan homoseksual.

C. Zuhd (Selanjutnya ditulis Zuhud)

Pada masa Rasulullah belum dikenal istilah tasawuf, yang dikenal pada waktu itu hanyalah sebutan sahabat Nabi. Munculnya istilah tasawuf baru dimulai pada pertengahan abad ke-3 Hijriah oleh Abu Hasyimal-Kufi (w. 250 H) dengan meletakkan "al-Sufi" di belakang namanya. Dalam sejarah Islam sebelum timbulnya aliran tasawuf, terlebih dahulu muncul aliran zuhud. Aliran zuhud timbul pada akhir abad ke-1 dan permulaan abad ke-2 Hijriah. Rencana ini memberikan penerangan tentang zuhud yang dilihat dari sisi sejarah mulai dari pertumbuhannya sampai peralihannya ke tasawuf.

Zuhud menurut para ahli sejarah tasawuf adalah fase yang mendahului tasawuf. Maqam yang terpenting bagi seorang calon sufi ialah zuhud yaitu keadaan meninggalkan dunia dan hidup kematerian. Sebelum menjadi sufi, seorang calon harus terlebih dahulu menjadi zahid. Sesudah menjadi zahid, barulah ia meningkat menjadi sufi. Dengan demikian setiap sufi ialah zahid, tetapi sebaliknya tidak setiap zahid merupakan sufi.

Zuhud tidak bisa dilepaskan dari dua hal. Pertama, zuhud sebagai bagian yang tak terpisahkan dari tasawuf. Kedua, zuhud sebagai moral (akhlak) Islam dan gerakan protes. Apabila tasawuf diartikan adanya kesadaran dan komunikasi langsung antara manusia dengan Allah sebagai perwujudan ikhsan, maka zuhud merupakan suatu Maqam menuju tercapainya "perjumpaan" atau ma‖rifat kepada Allah. Dalam posisi ini, zuhud berarti menghindar

dari berkehendak terhadap hal–hal yang bersifat duniawi atau segala sesuatu selain Allah.

Zuhud adalah "berpaling dari dunia dan menghadapkan diri untuk beribadah melatih dan mendidik jiwa, dan memerangi kesenangannya dengan semedi (khalwat), berkelana, puasa, mengurangi makan dan memperbanyak dzikir". Zuhud adalah berupaya menjauhkan diri dari kelezatan dunia dan mengingkari kelezatan itu meskipun halal, dengan jalan berpuasa yang kadang–kadang pelaksanaannya melebihi apa yang ditentukan oleh agama. Semuanya itu dimaksudkan demi meraih keuntungan akhirat dan tercapainya tujuan tasawuf, yakni ridha, bertemu dan ma||rifat.

Kedua, zuhud sebagai moral (akhlak) Islam, dan gerakan protes yaitu sikap hidup yang seharusnya dilakukan oleh seorang muslim dalam menatap dunia fana ini. Dunia dipandang sebagai sarana ibadah dan untuk meraih keridhaan Allah SWT, bukan tujuan hidup, dan disadari bahwa mencintai dunia akan membawa sifat–sifat madzmumah (tercela). Keadaan seperti ini telah dicontohkan oleh Nabi dan para sahabatnya.

Zuhud di sini berarti tidak merasa bangga atas kemewahan dunia yang telah ada di tangan, dan tidak merasa bersedih karena hilangnya kemewahan itu dari tangannya. Bagi Abu Wafa al-Taftazani, zuhud itu bukanlah kependetaan atau terputusnya kehidupan duniawi, akan tetapi merupakan hikmah pemahaman yang membuat seseorang memiliki pandangan khusus terhadap kehidupan duniawi itu. Mereka tetap bekerja dan berusaha, akan tetapi kehidupan duniawi itu tidak menguasai kecenderungan kalbunya dan tidak membuat mereka mengingkari Allah. Zuhud

adalah tidak bersyaratkan kemiskinan. Bahkan terkadang seorang itu kaya, tapi di saat yang sama dia pun zahid. -Ustman bin -Affan dan -Abdurrahman ibn -Awf adalah para hartawan, tapi keduanya adalah para zahid dengan harta yang mereka miliki.

Zuhud, sebagaimana yang diteladankan oleh Nabi SAW serta para sahabatnya, tidak berarti berpaling secara penuh dari hal-hal duniawi. Tetapi mengambil jarak atau bersikap moderat dan seimbang (harmonis) di dalam menghadapi dan menjalani hidup di berbagai aspek kehidupan.

Zuhud merupakan salah satu Maqam yang sangat penting dalam tasawuf. Hal ini dapat dilihat dari pendapat ulama tasawuf yang senantiasa mencantumkan zuhud dalam pembahasan tentang Maqamat, meskipun dengan sistematika yang berbeda–beda. Al-Ghazali menempatkan zuhud dalam sistematika : al-Tawbat, al-Shobr, al-Faqr, al-Zuhd, al-Tawakkul, al-Mahabbah, al-Ma‖rifat dan al-Ridho‖. Al-Thusi menempatkan zuhud dalam sistematika : al-Tawbat, al-Waro‖, al-Zuhd, al-Faqr, al-Shobr, al-Ridho‖, ,al-Tawakkul, dan al-Ma‖rifat. Sedangkan al-Qusyairi menempatkan zuhud dalam urutan Maqam : al-Tawbat, al-Waro‖, al-Zuhd, al-Tawakkul dan al-Ridho‖.

Jalan yang harus dilalui seorang sufi licin dan tidak dapat ditempuh dengan mudah tanpa perjuangan. Jalan itu sulit, dan untuk pindah dari Maqam yang satu ke Maqam yang lain menghendaki usaha yang berat dan waktu yang bukan singkat, kadang–kadang seorang calon sufi harus bertahun–tahun tinggal dalam satu Maqam.

Ada lima pendapat, setidaknya, tentang asal–usul zuhud. Pertama, zuhud para sufi dipengaruhi oleh cara hidup rahib-rahib Kristen. Kedua, dipengaruhi oleh Phytagoras yang mengharuskan meninggalkan kehidupan materi dalam rangka membersihkan roh. Ajaran meninggalkan dunia dan berkontemplasi inilah yang memengaruhi timbulnya zuhud dan sufisme dalam Islam. Ketiga, dipengaruhi oleh ajaran Plotinus yang menyatakan bahwa dalam rangka penyucian roh yang telah kotor sehingga bisa menyatu dengan Tuhan, maka harus meninggalkan dunia. Keempat, pengaruh Budha dengan paham nirwananya bahwa untuk mencapainya orang harus meninggalkan dunia dan memasuki hidup kontemplasi. Kelima, pengaruh ajaran Hindu yang juga mendorong manusia meninggalkan dunia dan mendekatkan diri kepada Tuhan untuk mencapai persatuan Atman dengan Brahman.

Sementara itu Abu al-A‖la Afifi mencatat empat pendapat para peneliti tentang faktor atau asal–usul zuhud. Pertama, berasal dari atau dipengaruhi oleh India dan Persia. Kedua, berasal dari atau dipengaruhi oleh askestisme Nasrani. Ketiga, berasal atau dipengaruhi oleh berbagai sumber yang berbeda-beda kemudian menjelma menjadi satu ajaran. Keempat, berasal dari ajaran Islam. Untuk faktor yang keempat tersebut Afifi merinci lebih jauh menjadi tiga : Pertama, faktor ajaran Islam sebagaimana terkandung dalam kedua sumbernya, al-Qur‖an dan al-Sunnah. Kedua sumber ini mendorong untuk hidup wara‖, taqwa dan zuhud.

Kedua, reaksi rohaniah kaum muslimin terhadap sistem sosial politik dan ekonomi di kalangan Islam sendiri, yaitu ketika Islam telah tersebar ke berbagai negara yang sudah barang tentu

membawa konskuensi–konskuensi tertentu, seperti terbukanya kemungkinan diperolehnya kemakmuran di satu pihak dan terjadinya pertikaian politik interen umat Islam yang menyebabkan perang saudara antara Ali ibn Abi Thalib dengan Mu'awiyah, yang bermula dari al-fitnah al-kubra yang menimpa khalifah ketiga, Ustman ibn Affan (35 H/655 M). Dengan adanya fenomena sosial politik seperti itu ada sebagian masyarakat dan ulamanya tidak ingin terlibat dalam kemewahan dunia dan mempunyai sikap tidak mau tahu terhadap pergolakan yang ada, mereka mengasingkan diri agar tidak terlibat dalam pertikaian tersebut.

Ketiga, reaksi terhadap fikih dan ilmu kalam, sebab keduanya tidak bisa memuaskan dalam pengamalan agama Islam. Menurut at-Taftazani, pendapat Afifi yang terakhir ini perlu diteliti lebih jauh, zuhud bisa dikatakan bukan reaksi terhadap fikih dan ilmu kalam, karena timbulnya gerakan keilmuan dalam Islam, seperti ilmu fikih dan ilmu kalam dan sebagainya muncul setelah praktik zuhud maupun gerakan zuhud. Pembahasan ilmu kalam secara sistematis timbul setelah lahirnya mu'tazilah kalamiyyah pada permulaan abad ke-2 Hijriah, lebih akhir lagi ilmu fikih, yakni setelah tampilnya imam-imam madzhab, sementara zuhud dan gerakannya telah lama tersebar luas di dunia Islam [15].

D. Tawakal

Seseorang calon sufi, baik salik atau murid, harus menyerahkan diri dan pasrah secara totalitas kepada kehendak

Allah.[266] Dalam konsep ilmu tasawuf keadaan demikian lazim disebut **tawakkul** (selanjutnya ditulis tawakal) yaitu kemampuan jiwa seseorang sufi meninggalkan segala perbuatan yang lazim dikenal atau dilakukan oleh manusia pada umumnya atas dorongan hawa nafsu. Dalam tradisi sufi, tawakal merupakan kesanggupan seorang sufi untuk menyerahkan secara total segala daya dan kekuatan seorang sufi kepada kuasa dan kehendak Allah, sehingga ia merasa tidak berdaya sama sakali tanpa kuasaNya. Dalam keadaan demikian seorang sufi benar-benar telah menyaksikan dalam dirinya kuasa Allah. Sang sufi merasa benar-benar tidak berdaya sama sekali tanpaNya. Akhirnya sang sufi benar-benar mantap bahwa, ia berbuat tawakal kepada Allah, bukan dengan dirinya sendiri.[267]

Tawakal adalah gambaran keteguhan hati dalam menggantungkan diri hanya kepada Allah.[268] Tawakal bersumber dari kesadaran hati bahwa segala sesuatu yang ada di jagat raya ini berada dalam kekuasaan Allah. Ia merupakan buah dari tauhid yang benar, kokoh dan lurus.[269] Tawakal adalah kepasrahan dan penyerahan secara keseluruhan terhadap keputusan dan ketetapan Allah.[270] Ia merupakan rahasia antara hamba dengan Allah.[271]

---

266. Mir Valiuddin, Dzikir & Kontemplasi dalam Tasawuf, terj. (Bandung : Pustaka Hidayah, 2000), h. 12
267. al-Naqsyabandi, Op. Cit., h. 200.
268. Al-Ghazali, Ihyâ` -Ulûm al-Din, J. IV., h. 322.
269. Al-Haddad al-Huseyni, op. cit. h. 36.
270 al-Kalabadzi, Op. Cit., h. 118.
271 Ibid., h. 119.

Menurut Abu al-Hasan Sirr bin al-Muflis al-Saqathi (w. 251 H./865 M) tawakal ialah seseorang tidak mengandalkan daya dan kekuatannya sendiri. Sedangkan menurut Syaqiq Ibrahim al-Bakhi (w. 194 H./810 M) makna tawakal ialah bahwa, hatimu tenang karena yakin pada janji Allah pasti benar. Kemudian, menurutnya, tawakal dapat dilihat dari empat perspektif: tawakal dalam hal-hal harta, jiwa, pergaulan dan hubungan dengan Allah. Tetapi, tawakal kepada Allah sudah mencukupi dari yang lain-lainnya. [272]

Tawakal, bagi Al-Ghazali bermula dari rasa keimanan seseorang. Keimanan yang dimaksud ialah kemampuan melihat tidak adanya wujud hakiki selain Allah yang melahirkan peleburan ke dalam keesaan-Nya (fana` fi al-Tawhid). Dalam hal ini sang sufi bagaikan tubuh mati dan tidak berusaha untuk bergerak. Ia membagi tiga tingkatan atau derajat tawakal sebagai berikut: [273]

1. Menyerahkan diri kepada Allah ibarat seseorang menyerahkan perkaranya kepada pengacara yang sepenuhnya dipercayakan menangani dan memenangkannya. Demikian pula halnya menyerahkan diri kepada Allah dengan penuh keyakinan akan jaminan pemeliharaan Allah sebagaimana seseorang (klien) memercayakan nasibnya kepada sang pengacara.
2. Menyerahkan diri kepada Allah ibarat seorang bayi menyerahkan diri kepada ibunya. Tidak mengenal, tidak mengandalkan, dan tidak mengharapkan selain ibunya.

[272] Al-Sulami, -Abd. al-Rahman, Thabaqâ`t al-Shûfiyah (Kairo: Dar al-Mallarif, 1953), h. 63.

[273] al-Ghazali, Ihyâ` -Ulûm al-Din, J,. IV., h. 261.

Seseorang yang mencapai derajat ini akan menghadapkan seluruh jiwa raganya kepada Allah dan menjadikan Allah sebagai andalan satu-satunya.

3. Derajat tertinggi, yakni menyerahkan diri sepenuhnya kepada Allah ibarat jenazah di tengah petugas yang memandikannya. Dia melihat dirinya digerakkan oleh ketentuan-ketentuan Illahi sebagaimana jenazah digerakkan oleh petugasnya. Peringkat tawakal ini melahirkan sikap tak berdoa dan tidak meminta sesuatu pun atas keyakinan akan kedermawanan dan kasih sayang Allah. Berbeda dengan peringkat kedua, bayi yang masih menuntut kepada ibunya.

Peringkat ketiga adalah peringkat tertinggi dan merupakan puncak perasaan yang timbul tetapi ia berlangsung hanya sesaat sebab yang bersangkutan pada saat itu ibarat seseorang yang kebingungan tidak tahu apa yang harus dilakukan. Lain halnya dengan peringkat kedua, walaupun dapat berlangsung lebih lama tetapi maksimal dua hari mengingat karakteristik manusia yang cenderung mengandalkan hukum sebab akibat, usaha dan kerja untuk dapat bertahan hidup.[274]

Sebagian sufi mengatakan, tawakal adalah salah satu peringkat bagi orang-orang beriman yang pada dasarnya samar bagi pengetahuan dan sangat sulit dipraktikkan, namun tinggi keutamaannya. Tawakal, menurut al-Sirr al-Saqathi, ialah bahwa seseorang tidak mengandalkan daya dan kekuatannya sendiri.[275]

---

[274]. Ibid., h. 255.

[275]. al-Sullamiy, -Abd. al-Rahman, Thabaqâ`t al-Shuiiyah (Kairo : 1953), h. 63.

Konsep tawakal yang diajarkan dalam tasawuf, dengan demikian, seirama dengan ajaran jabbari, yakni tawakal tanpa usaha, ke semua nasibnya digantungkan pada takdir dan kehendak Allah semata-mata.[276] Segala-galanya diyakini digerakkan oleh kekuatan langit. Fatalisme memang anak kandung ajaran setiap mistik termasuk tasawuf. Dan puncak penghayatan ma‖rifat tentu melahirkan filsafat serba Tuhan dan serba ghaib. Manusia tidak punya ikhtiar dan gerakan. Segala-galanya digerakkan oleh Allah.[277]

Ketika seseorang telah mencapai Maqam tawakal, nasib hidup mereka bulat-bulat diserahkan pada pemeliharaan dan rahmat Allah, meninggalkan dan membelakangi segala keinginan terhadap apa saja selain Dia, maka segera diikuti menata hatinya untuk mencapai Maqam ridha`.[278]

Faqr, dalam pandangan al-Ghazali, adalah perasaan membutuhkan Allah dengan sepenuhnya dan selama-lamanya, hanya kepada Allah. Keadaan (hal) ini muncul akibat dari ma‖rifatullah.[279] Sedangkan tawakal akan melahirkan sikap pasrah sepenuhnya kepada Allah, tunduk dan patuh terhadap segala perintahNya dan meninggalkan usaha sama sekali, serta menyerahkan segala akibat dari usaha itu kepada Allah semata.[280] Keadaan ini kemudian akan melahirkan keadaan rihda‖ yakni hati yang merasa tenteram dan damai di bawah ketentuan

---

276. Simuh, Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam, h. 68.

277. Ibid., h. 69.

278. Ibid., h. 69.

279. al-Ghazali, Rawdhah, h. 60.

280. al-Ghazali, Rawdhah, h. 63.

Allah.[281]Ridha` adalah pintu gerbang pertama memasuki keadaan fana`.[282]

E. Ridha'

Ridha` berarti mendorong seseorang untuk berusaha sekuat tenaga mencapai apa yang dicintai Allah dan rasulNya. Namun, sebelum mencapainya, ia harus menerima dan merelakan akibatnya dengan cara apapun yang disukai Allah.[283] Ridha berarti menerima dengan rasa puas terhadap apa yang dianugerahkan Allah. Orang yang telah mencapai Maqam Ridha` akan mampu melihat keagungan, kebesaran dan kesempurnaan Dzat yang memberikan cobaan sehingga tidak mengeluh dan tidak merasakan sakit atas cobaan tersebut. Hanyalah para ahli ma'rifat dan mahabbah saja yang mampu bersikap seperti ini. Mereka bahkan merasakan musibah dan ujian sebagai kenikmatan, lantaran jiwanya bertemu dengan yang dicintainya.[284]

Ridha`, bagi al-Qusyayri, adalah ketenteraman hati terhadap ketentuan dan keputusan Allah. Bagi al-Junayd, ridha` adalah meninggalkan ikhtiar. Sedangkan Dzu al-Nun al-Mishri, merumuskannya sebagai kebahagiaan hati dalam menerima pahitnya ketetapan dari Allah. Dan Abu Ruwaym, berpendirian

---

281. Ibid.

282. Ibid., h. 9.

283. al-Thusi, Abu Nashr al-Sarraj, al-Luma' (Mesir : Dar al-Kutub al-Haditsah, 1960), h. 278.

284. Ahmad Farid, Tazkiyat al-Nufus, terj. (Bandung : Pustaka Setia, 1989), h. 166.

bahwa ridha adalah menerima setiap ketentuan (qadha`) Allah dengan perasaan senang.[285]

Buah dari ma‖rifat dan mahabbah yang paling mulia adalah ridha`.[286] Oleh sebagian sufi ridha` dipandang sebagai Maqam terakhir dan hal pertama sesuai dengan ayat al-Qur‖an رضي الله عنهم ورضوا عنه.[287] Sikap ridha` yang ditimbulkan oleh rasa cinta kepada Allah, bagi -Abd al-Shamad al-Palimbani, merupakan pintu utama untuk memasuki kancah ma‖rifat Allah.[288] Puncak ridha` adalah berada di dalam sifat dan dzat Allah.[289]

F. Ma'rifat

Pemahaman dan pengenalan (**ma'rifat**) terhadap Tuhan yang dilakukan kaum teolog dan filsuf adalah berbeda dengan pemahaman dan pengenalan kaum tasawuf. Kaum tasawuf tidak melalui jalan penyelidikan akal pikiran, tetapi dengan jalan merasakan atau menyaksikan dengan mata hati. Mereka berpendirian bahwa, pengetahuan tentang Tuhan dan alam mawjud adalah pengetahuan ilham yang dilimpahkan dalam jiwa manusia ketika ia terlepas dari godaan nafsu dan ketika sedang memusatkan ingatan kepada DzatNya. Sementara cara pengenalan yang dilakukan ahli kalam ialah dengan menyandarkan akal pikiran.

---

285. Al-Kalabadziy, Op. Cit., h., 120.
286. Op. Cit., h. 37.
287. A.J. Arbery, Op. Cit., h. 98.
288. Alwi Shihab, Islam Sufistik, h. 116.
289. Al-Naqsyabandi, Op. Cit., h. 202.

Mereka membahas sifat-sifat Tuhan dengan menyandarkan kepada kerja akal dan argumen-argumen logis dan rasional.

Paham tentang ma‖rifat Allah adalah bukan hal baru dalam dunia tasawuf. Tahapan puncak yang dicapai oleh sufi dalam perjalanan spiritualnya ialah ketika ia mencapai Maqam ma‖rifat. Ma‖rifat dimulai dengan mengenal dan menyadari jati diri. Dengan mengenal dan menyadari jati diri niscaya sufi akan kenal dan sadar terhadap Tuhannya. Nabi SAW menyatakan di dalam haditsnya : "Barang siapa mengenal dirinya, niscaya ia akan mengenal Tuhannya". Kesadaran akan eksistensi Tuhan berarti mengenal Tuhan sebagai wujud hakiki yang mutlak, sedangkan wujud yang selainNya adalah wujud bayangan dan bersifat nisbi.[290]

Bagi mereka Allah bukan hanya dikenali melalui dalil-dalil dan pembuktian akal atau melalui wahyu yang disampaikan melalui para Nabi, tetapi dapat juga secara langsung melalui pengalaman sendiri apabila mata hati mendapat pancaran nur Illahi. Mereka beranggapan, seseorang yang telah mencapai kesucian mata hati akan mencapai penglihatan, atau ma‖rifat secara langsung kepada Allah. Ma‖rifat dan tauhid, dalam pandangan Ibn -Arabi, adalah Maqam (tingkatan kerohanian) tertinggi dan merupakan tujuan akhir yang ingin dicapai oleh orang-orang sufi.[291]

---

290. Muhyi al-Din Ibn -Arabi, Fushûh al-Hikâm wa al-Ta‖liqât alayh, al-Iskandariyah, 1946, h. 101.

291. M. Chatib Quzwan, Mengenal Allah, (Jakarta: Bulan Bintang, 1985), h. 34

G. Musyahadah

Menurut al-Qusyayri, ma'rifat adalah sifat bagi orang yang mengenal Allah dengan segala sifat dan namaNya, kemudian dia membuktikan dalam segala mu'amalatnya, membersihkan diri dari akhlak yang tercela dan penyakit-penyakitnya. Dia berusaha melanggengkan beribadah dan senantiasa berdzikir dengan hatinya.[292] Dengan demikian untuk sampai kepada ma'rifat harus dilalui jalan mujahadah, yaitu perang melawan hawa nafsu, membersihkan diri dari segala akhlak yang hina dan menghiasinya dengan akhlak terpuji. [293]

Seseorang yang telah sampai tahapan ma'rifat ini, menurut al-Ghazali, merasa yakin bahwa tidak ada sesuatu pun yang bisa memberi faedah maupun bahaya kecuali Allah. [294] Lazimnya seseorang sufi mengalami apa yang disebut musyahadah. Musyahadah adalah tahapan ketiga dalam tahapan-tahapan tauhid sebagai berikut (1) tahapan iman secara lisan; (2) tahapan pembenaran atau tashdiq; (3) tahapan Musyahadah/mukasyafah/ ma'rifat, dan (4) tahapan fana`.[295]

Kenikmatan hati, sebagai alat mencapai ma'rifat Allah, terletak ketika melihat Allah (Musyahadah). Melihat Allah merupakan kenikmatan paling tinggi yang tiada taranya karena

---

292. Syata, Abu Bakr ibn Muhammad, Menapak Jejak Kaum Sufi, terj. (Surabaya : Dunia Ilmu, 1997), h. 344.

293. Ibid., h. 345-146.

294. al-Ghazali, Ihya' -Ulum al-Din, Juz I (Surabaya: Salim Nabhan wa Awladih, t.th.), h. 230.

295. Abu Hamid Al-Ghazali, Op. Cit., h. 223.

ma'rifat Allah itu sendiri agung dan mulia. [296] Kenikmatan dan kelezatan dunia yang dirasakan seseorang sufi, dalam konsep al-Ghazali, sangat bergantung pada nafsu dan akan sirna setelah manusia mati. Sedangkan kelezatan dan kenikmatan melihat Allah bergantung pada hati dan tidak akan sirna walaupun manusia sudah mati. Karena, hati tidak akan mati, bahkan kenikmatannya bertambah lantaran ia dapat keluar dari kegelapan menuju ke cahaya terang.[297]

Musyahadah berawal dari mukasyafah, yakni terbukanya hijab atau penghalang antara hamba dan Allah. Mula-mula ia tumbuh dari keyakinan terhadap kehadiran Dzat Allah dalam setiap ciptaanNya. Pada akhirnya seorang sufi benar-benar merasakan terbuka (inkisyaf) dapat menyaksikan Dzat Allah dengan mata hatinya (bashirah) ketika ia berada dalam keadaan fana`.[298]

H. Fana'

Maqam tertinggi para sufi adalah ma'rifatullah dengan mata hati (bashirah). Melihat Allah dengan mata hati diyakini dapat dilakukan semasa hidup di dunia bagi siapapun hamba Allah yang dikaruniai hati yang suci dan bersih, terbebas dari godaan hawa

---

296. Abu Hamid Al-Ghazali, Kimiyâ' al-Sa'âdah (Beirut : al-Maktabat al-Syi'biyah, t.th.), h. 130-132.

297. Ibid., h. 130.

298. al-Naqsyabandi, Jâmi' al-Ushul fi al-Awliyâ' wa Anwâ'ihim wa Awshâfihim wa Ushul Kull Thariq wa Muhimmât al-Murid wa Syuruth al-Syaykh wa Kalimât al-Shûfiyah wa Ishthilahihim wa Anwâ' al-Tashawwuf wa Maqâmâtihim (Mesir : Dar al-Kutub al-'Arabiah al-Kubra, t.th.), h. 211.

nafsu dan kecenderungan terhadap kehidupan duniawi. Melihat Allah (ma'rifatullah) dialami oleh seorang hamba Allah yang benar-benar sudah mengalami tahapan fana` dan baqa` (istighraq) di mana ia benar-benar bertatap muka dan berhadap-hadapan denganNya.

Maqam Fana' itu merupakan hasil dari usaha spiritual atau mujahadah. Menurut Ibn -Arabi, dalam menempuh Maqamat sufi atau calon sufi senantiasa melakukan bermacam-macam ibadah, Mujahadah dan riyadhoh yang sesuai dengan ajaran agama, sehingga satu demi satu Maqam itu dilaluinya dan sampailah ia pada Maqam puncak yaitu ma'rifatullah. [299]

Tahap penyaksian, Musyahadah atau syuhud, menurut al-Banjari, menunjuk pada peringkat terakhir dari peringkat tauhid yang berhasil dicapai seorang sufi yang telah mencapai ma'rifat, yakni tauhid Dzat. Dalam keadaan demikian seorang hamba benar-benar menyaksikan bahwa yang benar-benar ada hanyalah Allah. Ketika itu, perasaan hamba segera fana` (sirna) dalam ketuhanan, yang segera diganti dengan perasaan baqa` (kekal) bersamaNya. Dengan demikian pada diri hamba akan terjelma sifat jamal dan jalal Allah. [300] Dalam keadaan demikian seseorang merasakan benar-benar terbuka (inkisyaf) dan merasa benar-benar dekat dengan Allah. Tingkat keimanan atau tauhidnya sudah benar-benar berada di puncak yaitu tingkat iman Haqiqatul Yaqin, yang dalam term al-Banjari disebut tauhid Dzat.

---

[299]. Ibn -Arabi, Futûhat al-Makkiah, J.II, h. 384-385.

[300]. Muhammad Nafis al-Banjari, Durr al-Nafis (Singapura : Haramain, t.tp.), h. 23-24.

Ibn -Arabi memandang Maqam fana` dan baqa` adalah Maqam terakhir setelah seorang sufi melalui berbagai Maqam sebelumnya.[301] Dalam keadaan demikian manusia kembali kepada wujud aslinya, yakni Wujud Mutlak. Fana`dan baqa` adalah sirnanya kesadaran manusia terhadap segala alam fenomena, dan bahkan terhadap nama-nama dan sifat-sifat Tuhan (fana` Shifat al-Haqq), sehingga yang betul-betul ada secara hakiki dan abadi (baqa`) di dalam kesadarannya ialah wujud Yang Mutlak.[302] Ketika seorang sufi sudah mencapai peringkat fana` yang sepenuhnya, yang dirasakannya ada hanya Dzat Allah.[303] Dalam proses kembali ke asal, fana` dan baqa`, dalam pandangan Ibn -Arabiy, seorang sufi harus memulai dengan perjalanannya menuju tajalli perbuatan-perbuatan (tajalli al-Af‖al) dengan memandang bahwa, kodrat Allah berlaku atas segala sesuatu. Dengan demikian, segala perbuatannya senantiasa terkendali di bawah kodrat Allah. Setelah itu, ia pun melintasi tajalli nama-nama di mana ia mendapat sinar dari asma Allah. Dalam taraf ini sufi memandang Dzat Allah sebagai pemilik nama-nama yang hakiki adalah Dzat Yang Maha Suci. Dengan demikian, satu demi satu dari nama-nama Allah itu memberikan pengaruh kepadanya.[304]

Menurut al-Ghazali, yang diperoleh seorang hamba dari nama-nama (asma‖ Allah) adalah taalluh (penuhanan) yang berarti

---

301. Ibn -Arabi ,Fushûh al-Hikam, h. 366-367.

302. Nichlosn, R.A., Fi al-Tasawwuf al-Islami wa Tarikhih, ed. Afifi, (Kairo : Lajnah Ta‖lif wa al-Nasyr, 1969), h. 23-25.

303. R.A. Nichlosn, Fi al-Tasawwuf al-Islami wa Tarikhih, h. 173.

304. Ibn -Arabi ,Fushûh al-Hikam, h. 56-70.

bahwa hatinya dan niatnya karam di dalam Allah, sehingga yang dilihatnya hanyalah Allah.[305]

Musyahadah atau dalam tasawuf disebut fana`, bagi al-Ghazali, merupakan derajat paling tinggi di mana seseorang hamba melihat hanya satu wujud.[306] Kemudian, sufi memasuki tajalli sifat-sifat, di mana ia diliputi oleh sifat-sifat Allah. Dalam tahapan ini sufi merasakan dirinya fana` di dalam sifat-sifat Allah, sehingga sifat-sifat dirinya sendiri dirasakannya sudah tidak ada lagi. Tahap tertinggi yang dicapai oleh sufi ialah ketika ia berada pada tajalli Dzat. Pada taraf ini sufi merasa dirinya sirna di dalam Dzat Yang Maha Mutlak sepenuhnya.[307]

Al-Ghazali tidak sepaham dan menolak ajaran penyatuan manusia dengan Allah (ittihad-nya al-Basthami, hulul-nya al-Hallaj, dan wihdat al-Wujud-nya Ibn -Arabi) sebagai puncak ma‖rifat. Ia membatasi hanya sebatas pada fana` dalam arti lenyapnya akhlak tercela dan baqa‖ dalam arti kekalnya akhlak terpuji seseorang hamba yang menuju Allah.

Keadaan fana`adalah keadaan seorang hamba yang secara lahiriah tidak sadarkan diri dalam tempo beberapa jam tetapi masih tetap hidup, hanya saja ruh robbani-nya sedang musyadah (menghadap Allah). Keadaan demikian oleh al-Ghazali dimaknai sebagai fana` dari diri sendiri yang membuat seseorang yang mengalaminya berada pada kondisi merasakan kehadiran Allah; dan tidak dapat membuka pandangan kecuali hanya kepada Allah.

---

305. al-Ghazali, al-Maqashid al-Asna (Kairo : Dar al-Fikr, 1322), h. 38.

306. al-Ghazali, Ihya` -Ulûm al-Din, J. IV, h. 244.

307. Ibn -Arabi ,Op. Cit., h. 70-72.

Kondisi demikian juga berakibat tidak sadarkan diri kecuali dari segi statusnya sebagai hamba semata. Itulah yang disebut fana` al-Nafs dan ilm al-Haqiqi.[308]

I. Ma'rifatullah

Tahapan puncak spiritual sufi ialah ketika ia mencapai ma'rifat dan mahabbah, sebagai pelukisan betapa dekatnya hubungan dengan Tuhan. Mahabbah melukiskan keakraban dalam bentuk cinta, sedangkan ma'rifat melukiskan keakraban dalam bentuk Musyahadah (melihat Tuhan) dengan hati sanubari.[309] Ma'rifat dimulai dengan mengenal dan menyadari jati diri. "Barang siapa mengenal dirinya, niscaya ia akan mengenal Tuhannya".[310]

Ma'rifat berarti mengetahui Tuhan dari dekat sehingga hati sanubari melihat Tuhan. Ma'rifat bukan hasil pemikiran manusia tetapi bergantung kepada kehendak dan rahmat Tuhan. Ma'rifat adalah pemberian Tuhan kepada sufi yang sanggup menerimanya. Alat untuk memperoleh ma'rifat oleh kaum sufi disebut sirr.[311] Ma'rifat melukiskan keakraban dalam bentuk Musyahadah (melihat Tuhan) dengan hati sanubari.[312]

---

308. al-Ghazali, Ihya' Ulûm al-Din, J. IV, h. 256.

309. Harun Nasution, Falsafat dan Mistcisme dalam Islam (Jakarta : Bulan Bintang, 1986), h. 68.

310. Ibn Arabi, Fushûh al-Hikam, J. II, h. 101.

311. Harun Nasution, Falsafat dan Mistcisme dalam Islam ., h. 68-69.

312. Simuh, Tasawuf dan Perkembangannya dalam Dunia Islam, h. 68.

Kesempurnaan ma'rifat ialah dengan mengetahui asma Allah, tajalli Allah, taklif Allah terhadap hambaNya, kesempurnaan dan kekurangan wujud alam semesta, mengetahui diri sendiri, alam akhirat, sebab dan obat penyakit batin.[313] Menurut al-Ghazali tingkat ma'rifat tertinggi yang harus dicapai seorang sufi adalah memandang Allah secara langsung dengan mata hati yang terbebas dan bersih dari segala kecenderungan terhadap duniawi.

Musyahadah yakni menghayati alam ghaib dan bertatapan secara langsung dengan wajah Allah melalui pengalaman kejiwaan sewaktu dalam keadaan fana` fi Allah adalah tujuan utama tasawuf.[314] Tujuan utama para sufi, tidak lain menghayati ma'rifat langsung bertatap muka dengan Allah, atau bahkan bila mungkin bersatu dengan-Nya.[315] Rabi'ah berusaha memalingkan secara drastis tujuan hidup umat Islam. Ibadah tidak lagi didasarkan pada motif atau perasaan takut akan siksa neraka dan mengharapkan pahala atau surga. Ibadah semata-mata bertujuan untuk ma'rifat dan melihat keindahan wajah Allah secara langsung bertatap muka alias Musyahadah.[316]

Penguasaan ilmu ghaib (kasyf) dan ma'rifat pada Dzat Allah merupakan kebanggaan dan kebesaran sufi dari segala-galanya. Maka, apapun saja selain Allah adalah hijab atau penghalang yang menjadikan buram serta mengotori hati manusia untuk dapat

---

313. Simuh, Tasawuf dan Perkembangannya dalam Dunia Islam., h. 299-319.

314. Simuh, Tasawuf dan Perkembangannya dalam Dunia Islam., h. 30.

315. Simuh, Tasawuf dan Perkembangannya dalam Dunia Islam., h. 32.

316. Simuh, Tasawuf dan Perkembangannya dalam Dunia Islam., h. 31.

melihat Allah.[317] Untuk mencapai penghayatan ma'rifat dimaksud sufi disyaratkan menjalankan laku fakir (faqr) dalam arti mengosongkan hati dari segala sesuatu selain Allah.[318]

1. Alat Ma'rifat

Musyahadah merupakan martabat tertinggi seorang salik dan tahapan aqidahnya telah mencapai aqidah yang sebenar-benarnya (haqiqah al-Iman)[319] karena hatinya telah mampu mengalami peristiwa yang disebut kasyf atau mukasyafah.[320] Dalam kajian tasawuf, pengalaman tersebut tidak dapat dirasakan kecuali dengan dzawq.[321] Kemampuan intuitif atau dzawq, menurut Abdul Shamad Palimbani, dapat dilalui seseorang yang telah mampu melalui empat tahapan pengendalian nafsu (nafs al-Ammarah, nafs al-Mulhamah, nafs al-Muthmainnah, nafs al-Radhiyah, nafs al-Mardhiyah dan nafs al-Kamilah).[322] Sedangkan ma'rifat yang sebenarnya, menurut Palimbani, adalah tahapan fana`. Fana` dan baqa` adalah sirnanya tabiat kemanusiaan (basyariyah) bersama segala identitasnya dan bekasnya dalam wujud Tuhan. Atau, sirnanya kesadaran manusia terhadap segala alam fenomena, dan

---

317. Simuh, Tasawuf dan Perkembangannya dalam Dunia Islam., h. 32.

318. Simuh, Tasawuf dan Perkembangannya dalam Dunia Islam., h. 32.

319. Ahmad bin Ali al-Buniy, Imam, Syams al-Ma'arif al-Kubra wa Lathaif al--Awarif, J. III, (Beirut : Maktabat al-Sya'biyah, t.th.), h. 436.

320. Ibid., h. 454.

321. Syattâ, Abû Bakr ibn Muhammad, Menapak Jejak Kaum Sufi, terj., Surabaya, Dunia Ilmu, 1997, h. 351.

322. Yunasir Ali, Manusia Citra Illahi Pengembangan Konsep Insan Kamil Ibn -Arabi oleh al-Jilii (Jakarta : Paramadina, 1977), h. 192.

bahkan terhadap nama-nama dan sifat-sifat Tuhan, sehingga yang benar-benar ada secara hakiki dan abadi di dalam kesadarannya ialah Wujud Yang Mutlak. [323] Seorang sufi yang telah mencapai kesadaran puncak mistis inilah yang menduduki peringkat insan kamil. [324]

2. Tangga Ma'rifat

Penghayatan ma'rifat memuncak sampai yang demikian dekatnya dengan Allah sehingga ada segolongan mengatakan hulul, segolongan lagi mengatakan ittihad, dan ada pula yang mengatakan wushul (sampai ke tingkat Tuhan). Kesemuanya itu (hulul, ittihad, ataupun wushul) dalam pandangan Al-Ghazali adalah merupakan kesalahan memaknai ma'rifat. [325] Ma'rifat sebenarnya hanya sampai pada fana` (ecstasy) yang tengah-tengah, yang masih menyadari adanya perbedaan fundamental antara manusia dan Tuhan yang transenden, mengatasi alam semesta. Yaitu hanya sampai penghayatan dekat dengan Tuhan (qurb), sehingga kesadaran diri sebagai yang sedang ma'rifat tetap berbeda dengan Tuhan yang dicintai (al-Mahbub).

Mahabbah menghasilkan rindu dendam (syawq), yakni perasaan ingin bertemu dengan yang dicintai. Perasaan demikian baru mereda dan berubah menjadi kegembiraan ketika yang dicintai telah dapat ditemukan.[326] Setelah itu kemudian Maqam

323. R.A. Nicholson, Fi al-Tasawuf al-Islamiy wa Tarikhuh, h. 23.

324. Yunasir Ali, Manusia Citra Illahi Pengembangan Konsep Insan Kamil Ibn -Arabi oleh al-Jili., h. 79.

325. al-Ghazali, al-Munqidz min al-Dhalal, h. 32.

326. Ibnu -Arabi, Fushush al-Hikam., h. 364.

samaʻ yakni mendengarkan segala sesuatu yang dapat mengantarkan orang yang sedang dalam kerinduan kepada Yang Dirindukannya, yakni Allah, sehingga pada suatu waktu ia tenggelam (fana`) dalam Yang Dirindukannya itu.[327]

Tujuan utama dan idealisme tasawuf telah diungkapkan Rabiʻah. Bahkan ruh utama pendorong kehidupan batiniah para sufi juga telah dijelaskan secara indah dan jitu olehnya, yaitu cinta rindu yang penuh emosional terhadap Allah. Cinta rindu pendorong kegandrungan untuk bertatap muka dan ber-asyiq masyuq atau bahkan kalau mungkin bersatu dengan Allah, Dzat Yang Dicintai. Cinta rindu (syawq) yang menimbulkan kegelisahan hati antara takut dan harap yang memuncak dalam penghayatan mabuk (sukr) yang disebut uns adalah roh kehidupan batin para sufi.

Seorang salik yang telah mampu mencapai maʻrifat, berarti telah mendapatkan anugerah dari Allah. Ia mengalami hidup di alam yang serba tenang dan tenteram. Oleh karenanya, ia tidak menginginkan lagi kehidupan duniawi yang serba hiruk pikuk, karena hawa nafsunya yang memengaruhi jalan hidupnya telah ia kuasai sepenuhnya. Pada saat itulah, ia kembali ke asal hidupnya semula di hadirat Illahi untuk sementara. Ia telah berada dalam suasana hidup rohaniah, yang antara lain ditandai dengan hilangnya rasa was-was di dalam hati yang lantas membawa ketenteraman batin, kemudian dengan segala keyakinan dan ketulusan hati menyerah dan menyandarkan diri kepada takdir Illahi. Dengan

327. Ibnu ʻArabi, Fushush al-Hikam., h. 366-367.

demikian, ia menghayati Allah dengan keyakinan yang paling tinggi, yaitu Haqiqat al-Yaqin. Dalam keadaan demikian, ia telah mencapai Maqam istighraq alias fana` dan baqa` .

Karena itu, kesempurnan seorang sufi belum tercapai dengan cara-cara: pengasingan diri dari segala kesibukan hidup kemasyarakatan (-uzlah), dan berdzikir mengingat Allah. Bahkan ketika terlibat dalam arus kehidupan dunia nyata ini memancarkan asma Allah yang Mulia melalui amal perbuatan nyata sehingga keesaan Allah Yang Mutlak dapat dipandang sebagai keanekaragaman yang memenuhi alam kehidupan yang dipandang dalam keesaan Mutlak.[328]

3. Memelihara Ma'rifat

Seorang salik yang telah mencapai tingkatan -arif billah dituntut kemantapan dan konsistenisnya (al-Quwwat fi al-Istiqomah) secara batiniah, tidak boleh mengaku atau mengada-ada suatu tingkatan yang belum ia capai. Ketidakjujuran batin akan menyebabkan murka Allah dan ia akan kembali ke derajat orang kebanyakan. Tetapi, bila sudah mengalami mallrifat benar-benar, ia boleh memberitahukannya kepada orang lain yang dapat memahaminya, namun merahasiakan adalah lebih baik daripada membukanya.

Seorang salik yang telah mencapai tingkat mallrifat, dimungkinkan akan mengeluarkan ungkapan-ungkapan yang dianggap aneh dan menyimpang dari syarillat oleh orang kebanyakan atau orang-orang yang tidak memahami ajaran para

---

[328]. al-Ghazali, Ihyall, J. III, h. 186.

sufi. Ungkapan dimaksud dalam dunia tasawuf lazim disebut syath atau syathahat. Ungkapan-ungkapan Abu Yazid al-Basthami (yang mengaku Tuhan berbicara dengan melalui lisannya) ketika ia mengalami fana`. Ungkapan tersebut masih sebatas pemberitahuan tingkat dan derajatnya sebagai hamba yang sudah ma‖rifat, yang mengkalim dirinya sudah menembus -alam malakut, -alam jabarut, -alam ruh, -alam akhirat dan -alam amr.

Namun demikian, al-Ghazali menyarankan hendaknya seorang sufi menjaga akhlak kesufiannya dengan tetap berpegang teguh kepada syari‖at dan tidak mengeluarkan kata-kata yang mengandung maksud-maksud lazimnya ungkapan syathahat. Seorang salik yang telah mencapai tingkatan ma‖rifat harus bekerja keras mengolah batin meskipun tanpa bimbingan guru, maka ia harus paham benar berbagai tanda-tanda batin lalu mempertebal rasa yakin kepada Allah, seraya mempertinggi kewaspadaan dan menyempurnakan dzikrullah.

Di kalangan para sufi manusia mempunyai arti penting sebagai pusat kosmos atau gambaran mikrokosmos. Setiap diri manusia menyandang gelar terhormat sebagai khalifah fi al-Ardh, wakil atau utusan Allah di bumi. Oleh karena itu, sufi menganggap bahwa pada diri manusia dapat ditemukan ayat-ayat kekuasaan Allah. Dengan mengkaji diri inilah selanjutnya manusia dapat mendekatkan diri (qurb) dengan Allah.

Al-Ghazali mengajarkan tentang tiga tingkatan jiwa (nafs) manusia (ammarah, lawwamah dan muthmainnah) yang berakhir dengan ketenteraman dan kemantapan menerima segala keadaan yang dihadapi dalam hidup ini. Menurut al-Ghazali, sebelum

mencapai derajat muthmainnah, jiwa manusia mempunyai dua tingkatan. Pertama, disebut al-Nafs al-Lawwamah yaitu jiwa yang menyesali diri sendiri. Kedua, al-Nafs al-Ammarah yaitu jiwa yang selalu menyuruh berbuat keburukan dan kejahatan.[329]

Jiwa yang dimaksud al-Ghazali adalah makhluk spiritual rabbani yang sangat halus (lathifah rabbaniyah) yang menjadi hakikat manusia.[330] Jiwa itulah yang mengetahui Allah, mendekatiNya, berbuat untukNya, berjalan menuju kepadaNya, dan menyingkapkan apa yang ada pada dan di hadapanNya. Jiwa itulah yang akan diterima oleh Allah.[331]

Pembinaan yang dimaksud adalah pembinaan sebagaimana yang dilakukan para ulama sufi, yakni dengan mengolah dan mengendalikan nafsu yang akan merintangi dan menghalangi kesempurnaan manusia sebagai hamba dan khalifah Allah yang harus kembali ke asalnya, Dzat Yang Maha Suci. Maka, setiap orang harus melalui tahapan-tahapan tertentu yang dimulai dengan taubat nasuha. Taubat ini harus dilakukan dalam keadaan khalwah selama enam tahun. Taubat, dalam Jami‖ al-Ushul fi al-Awliya‖ wa Anwa‖ihim wa Awshafihim wa Ushul Kull Thariq wa Muhimmat al-Murid wa Syuruth al-Syaykh, diklasifikasikan menjadi tiga tingkatan yaitu taubat orang kafir, taubat orang fasiq dan taubat orang mu‖min. Taubat orang mu‖min dibagi menjadi taubat khash dan taubat khawash al-Khawash. Taubat yang terakhir adalah taubat para wali. Taubat itu dilakukan dengan cara membaca

329. al-Ghazali, Ihya` -Ulûm al-Din, J. III, h. 4.

330. al-Ghazali, Ihya` -Ulûm al-Din, J. III,, h. 3.

331. al-Ghazali, Ihya` -Ulûm al-Din, J. III,h. 2.

istighfar sebanyak 70 kali dalam sehari, berpuasa selama tiga hari berturut-turut, shalat taubat sebanyak dua rakaʻat, serta menghilangkan segala sesuatu selain Allah dari dalam hati.[332] Taubat tersebut dilakukan dengan cara berkhalwah. Sebelum melakukan khalwah hendaknya seseorang mempersiapkan diri dengan kemantapan dalam laku zuhud dan yaqin ʻala Allah. Diharapkan manusia dapat mendekati dan merasa dekat dengan Allah.[333]

Konsepsi kedekatan (qurb) dengan Allah melahirkan perspektif yang berbeda diantara para tokoh sufi. Nuansa perbedaan itu kemudian mengambil bentuk atau jargon yang berbeda-beda, misalnya ada yang megambil istilah ittihad, fana` dan baqa`, hulul dan maʻrifat.[334] Bagi al-Ghazali, konsep qurb bukan berarti ittishal, ataupun hulul. Keduanya dianggapnya sebagai paham yang sesat.[335] Metode yang dapat ditempuh oleh seorang sufi untuk mendekatkan diri kepada Allah, dapat ditempuh dengan dua cara. Pertama, ia berusaha menghilangkan sifat-sifat kemanusiaannya sehingga yang muncul hanyalah sifat-sifat Allah. Inilah yang dimaksud dengan fana` Shifat al-ʻAbid fi Shifat Allah. Kedua, ia berusaha menghancurkan perasaan dan kesadaran akan adanya alam, bahkan

---

332. Ahmad al-Naqsyabandi, Jamiʻ al-Ushul fi al-Awliyaʻ wa Anwaʻihim wa Awshafhim wa Ushul Kull Thariq wa Muhimmat al-Murid wa Syuruth al-Syaykh (Mesir : Dar al-Kutub al-ʻArabiah al-Kubra, t.th.), h. 16,

333. Ahmad al-Naqsyabandi, Jamiʻ al-Ushul…., h. 9.

334. Harun Nasution, Op. Cit., h. 78.

335. al-Ghazali, Ihyaʻ ʻUlum al-Din, J. II, h. 246.

dirinya juga, sehingga ia tidak lagi melihat, kecuali wujud Allah semata. [336]

J. Penutup

Tasawuf bemula dari amalan-amalan praktis, yakni laku mujahadah dan riyadhoh, atau dari keinginan mencari jalan agar bertemu muka (Musyahadah) secara langsung dengan Tuhan. Tujuan tasawuf, ialah sampai pada Dzat Yang Haq atau Yang Mutlak, atau bahkan bersatu dengan Dia. Para sufi tidak akan sampai pada tujuannya terkecuali dengan laku mujahadah yang dipusatkan untuk mematikan segala keinginannya selain kepada Allah, dan menghancurkan segala kejelekannya dan menjalankan bermacam riyadhoh yang diatur dan ditentukan oleh para sufi sendiri.[337]

Esensi tasawuf adalah berusaha dengan sungguh-sungguh memutuskan keinginan-keinginan terhadap keindahan kehidupan duniawi. Pertama-tama yang sangat penting dijalankan calon sufi atau seorang salik, adalah menyucikan hati secara total terhadap apa saja selain Allah, dan pada akhirnya bila sang salik dapat menjalankannya dengan baik, sampailah ia kepada Maqam ma||rifatullah.[338]

Ma||rifatullah itu bukan semata-mata buah dari kontemplasi spekulatif tentang Allah, melainkan berkat latihan-latihan spiritual

---

336. Abd. Rahim Yunus, Posisi Tasawuf dalam Sistem Kekuasaan di Kesultanan Buton pada Abad ke-19 (Jakarta : INIS, 1994), h. 55.

337. Abdul Hakim Hasan, al-Tasawuf fi al-Syi||r al--Arabi, h. 20

338. al-Mulqin, Op. Cit., h. 187.

(riyadhoh) yang dilakukan melalui praktik tarekat shufi.[339] Ma'rifat memang merupakan kenikmatan dan kelezatan terbesar, sebagai karunia Allah. Hati yang sudah ma'rifat kepada Allah selalu merasakan kebahagiaan dan sekaligus selalu tidak sabar ingin segera berjumpa dengan Dia (Allah). Ma'rifatullah adalah nikmat yang tidak pernah berhenti, karena hati tidak pernah rusak.[340] **Allah A'lam bi al-Showab**.

339. Abd. Shamad al-Palimbani, Syar al-Salikin, J. IV, h. 103.

340. al-Ghazali, Kimia' al-Sa'adah (Beirut : Dar al-Fikr, 1996), h. 9-10.

BAB II
SYATHH/SYATHAHAT

Syathh artinya gerakan, yakni gerakan rahasia dari orang-orang yang memiliki cinta yang kuat terhadap Allah. Muncul dari kecintaan itu ungkapan-ungkapan yang aneh bila didengar atau dipahami orang kebanyakan.[341] Ia keluar dari seorang sufi dengan getaran dan penuh pengharapan. Secara lahiriah ia tampak buruk tetapi secara batiniah ia justru bagus.[342] Para sufi pada umumnya selain al-Ghazali, mengakui eksistensi dan kebenaran syathh/syathahat yang diucapkan oleh seorang wali Allah.

Syathh merupakan salah satu dari tahapan-tahapan fana` dan baqa`. Tahapan fana` dan baqa` dimulai dengan tahapan sukr atau Mukasyafah -Arifin Billahuk, syathh, zawal al-Hujb, dan ghalabat al-Syuhud.[343] Sukr atau mabuk merupakan pertengahan antara cinta dan fana`. Ia hanya dimiliki oleh seseorang yang memiliki cinta. Jika tampak kecintaan dan keindahan pada diri seorang hamba, maka ia akan menghasilkan sukr, bergetar jiwanya dan lebih mendalam kecintaannya terhadap Allah.[344]

Mendalamnya rindu cinta terhadap Tuhan menurut ajaran tasawuf para sufi sampai martabat mabuk cinta, sehingga meningkat menjadi wahdat al-Syuhud وحدةالشهود, yakni segala yang mereka

---

341. Ibrahim Basyuni, Nasylat al-Tasawwuf al-Islamiy (Kairo : Dar al-Mallarif, t.th.), h. 246.

342. al-Suhrawardi, Op. Cit., h.247.

343. Ibrahim Basyuni, Op. Cit., h. 241-248.

344. Ibid., h. 241.

pandang yang tampak hanyalah wajah Tuhan. Kemudian dari wahdat al-Syuhud memuncak jadi wahdat al-Wujud atau monisme, segala yang ada itu adalah Allah.[345]

Abu Yazid adalah sufi pemabuk pertama yang terangkat ke atas sayap-sayap kegairahan mistik, mendapati Tuhan dalam jiwanya sendiri, dan banyak mengeluarkan ucapan-ucapan ekstatik (syathahat).[346] Tentang sukr, Abu Yazid mengatakan "aku Mukasyafah dari apa yang ku minum dari gelas cintaNya", lalu dari lisannya muncul kata-kata: haus, haus, lalu dia berkata: "aku heran kepada mereka yang berkata: aku mengingat Tuhanku, apakah aku lupa, maka aku pun mengingat apa yang aku lupakan. Aku minum cinta itu segelas, tapi tidak juga habis minuman itu juga tidak kering".[347] Minuman cinta itu diibaratkan sebagai sebuah kebahagiaan hidup yang abadi dan hakiki. Ia tidak pernah kering bila sudah berhubungan dengan Tuhan, sebab cinta sufi selalu menyatu dengan cinta Tuhan dan senantiasa bertambah. Air cinta tidak akan kering dan menyebabkan bertambahnya sukr dan terus meningkatkan bertambahnya cinta tersebut.

Dalam keadaan demikian seorang sufi lebih memilih sesuatu yang menyakitkan dan yang sebenarnya tidak disukai hawa nafsu. Tetapi, kemudian ia juga menemukan kelezatan dari apa yang menyakitkannya itu karena ia dapat menyaksikan diriNya atau

---

345. Simuh, Tasawuf, Op. Cit., h. 142-143.

346. A.J. Arbery, Pasang Surut Aliran Tasawuf, terj. (Bandung : Mizan, 1993), h. 66.

347. Ibrahim Basyuni, Op. Cit., h. 242.

syuhud.[348] Syuhud adalah keadaan seorang sufi yang melihat dirinya dengan Tuhan, bukan dengan kemampuan dirinya sendiri. Atau keadaan menyaksikan Tuhan dengan mata Tuhan رؤية لحاق لحا بق.
[349]Syuhud yang dimaksud adalah syuhud -ayyan.

---

348. Abu Bakr Muhammad bin Isaq al-Kalabadziy, al-Tallarruf li Madzhab Ahl al-Tashawwuf (Beirut : Dâr al-Kutub al--Ilmiyah, 1993), h. 136.

349. Ibid., h. 137.

BAB III
KEWALIAN

A. Wali Sufi

Iman atau keimanan seorang mu||min, dalam pandangan memiliki empat tingkatan yang membedakan kedudukan dan derajat kesufian seseorang. Pertama, Iman Yaqin yaitu imannya orang mu||min dan ulama kebanyakan. Orang mu||min yang demikian bila mampu melakukan mujahadah selama enam tahun, maka ia akan memiliki kedudukan atau Maqam muraqabah. Derajat kedua adalah Iman -Ayn al-Yaqin, yakni iman yang dimiliki oleh hamba Allah yang, berkat mujahadahnya selama tiga tahun, telah mencapai Maqam Musyahadah. Ketiga, Iman Haqq al-Yaqin, yaitu derajat keimanan hamba Allah yang telah mencapai Maqam inskisyaf. Dan, terakhir adalah Iman Haqiqat al-Yaqin, yaitu derajat keimanan hamba Allah yang telah mencapai Maqam istighraq alias fana` dan baqa`. Fana` ialah sirnanya sifat-sifat tercela, sedangkan baqa` ialah kekalnya sifat-sifat terpuji.[350] Di saat roh rabbani seseorang telah menghadap bertemu Allah lantaran terbawa oleh kekuatan dzikir dan amal saleh yang dikerjakannya. Pada saat itulah roh rabbani berada di -Alam Amr, yakni alam yang tidak memiliki ruang dan waktu.[351]

Al-Jilli berpendapat bahwa, pada tahap -ilm al-Yaqin seorang sufi disinari oleh asma Tuhan, maka tingkat ini disebut tajalli al-

---

350. Ibid., h. 16.

351. Ibid., h. 16.

Asma`. Pada tingkat -ayn al-Yaqin, sufi disinari oleh sifat-sifat Tuhan, maka tingkat ini disebut tajalli al-Shifat. Sedangkan pada tingkat haqq al-Yaqin, sufi disinari oleh Dzat Tuhan, maka tingkat ini disebut tajalli al-Dzat. Dengan demikian, diri sufi sirna di dalam asma, sifat-sifat dan dzat Tuhan.[352]

Haqq al-Yaqin, dalam pemahaman Abu al-Najib al-Suharawardi, adalah martabat iman yang berada di atas martabat iman -ayn al-Yaqin atau Musyahadah. Dia adalah martabat keimanan orang-orang khawash al-Khash. Sedangkan martabat iman -ayn al-Yaqin (martabat keimanan orang-orang khash) berada satu tingkat di atas martabat -ilm al-Yaqin (derajat keimanan orang -awam).[353] Martabat iman haqq al-Yaqin adalah martabat ahli ma||rifat dan Musyahadah.[354] Dalam keadaan keyakinan yang paripurna, terkadang, seorang hamba dikaruniai kemampuan dapat mengetahui Allah dengan sebenarnya.[355]

Ma||rifat pada Dzat Allah adalah tujuan utama dari inti ajaran tasawuf. Ia merupakan penghayatan atau pengalaman kejiwaan. Oleh karena itu alat untuk menghayati Dzat Allah bukan dengan pikiran atau panca indra, melainkan dengan hati atau kalbu. Ma||rifat kepada Allah di alam dunia ini merupakan keagungan dan kesempurnaan yang dicita-citakan setiap sufi.[356]

---

352. al-Jilili, al-Insân al-Kâmil, J. II, h. 145.
353. Abu al-Najib al-Suhrawardi, -Awarif al-Ma||arif (Indonesia: Maktabah Usaha Keluarga Semarang, t.th.), h. 287.
354. Ibid., h. 286.
355. Ibid., h. 288.
356. al-Ghazali, Op. Cit., h. 2.

Muhammad -Abduh, seperti dikutip Martin Lings, menyatakan bahwa, para sufi berurusan dengan penyembuhan hati dan pemurnian dari segala yang menghalangi mata batin. Mereka berusaha berdiri tegak dalam roh di depan wajah **al-Haqq** (Allah) Yang Maha Tinggi sampai mereka jauh dari segala hal kecuali Dia, sehingga diri mereka menyatu dalam DzatNya dan sifat-sifat mereka menyatu dalam sifat-sifatNya. Para ahli ma‖rifat diantara mereka, adalah mereka yang telah mencapai akhir perjalanan, yakni berada dalam derajat paling tinggi kesempurnaannya setelah Nabi.[357]

Menurut al-Ghazali, sebagaimana dikemukakan Harun Nasution, ma‖rifat adalah mengetahui rahasia Allah dan mengetahui peraturan-peratutanNya tentang segala yang ada.[358] Al-Ghazali menolak paham hulul dan ittihad. Untuk itu ia menyajikan paham baru tentang ma‖rifat (melihat Allah dengan hati), yakni pendekatan diri kepada Allah tanpa diikuti penyatuan denganNya. Jalan menuju ma‖rifat ialah perpaduan antara ilmu dan amal.[359]

Kenikmatan hati, sebagai alat mencapai ma‖rifat Allah, terletak ketika melihat Allah (Musyahadah). Melihat Allah merupakan kenikmatan paling tinggi yang tiada taranya karena ma‖rifat Allah itu sendiri agung dan mulia.[360] Kenikmatan dan

---

357. Syaikh Martin Lings, Ahmad al--Alawi Wali Sufi Abad 20, terj. (Bandung: Mizan, 1971), h. 100.

358. Harun Nasution, Filsafat dan Mistisisme dalam Islam (Jakarta : Bulan Bintang, 1978), h. 78.

359. Abu Hamid al-Ghazali, Ihyâ‖ Op. Cit., juz IV, h. 263.

360. Abu Hamid al-Ghazali, Kimiyâ‖, Op. Cit., h. 130-132.

kelezatan dunia, menurut al-Ghazali, bergantung pada nafsu dan akan sirna setelah manusia mati. Sedangkan kelezatan dan kenikmatan melihat Allah bergantung pada hati dan tidak akan sirna walaupun manusia sudah mati. Karena, hati tidak akan mati, bahkan kenikmatannya bertambah lantaran ia dapat keluar dari kegelapan menuju ke cahaya terang.[361]

Musyahadah berawal dari mukasyafah, yakni terbukanya hijab penghalang antara hamba dan Allah. Mula-mula ia tumbuh dari keyakinan terhadap kehadiran dzat Allah dalam setiap ciptaanNya. Pada akhirnya seorang sufi benar-benar merasakan terbuka (inkisyaf) dapat menyaksikan dzat Allah dengan mata hatinya (bashirah) ketika ia berada dalam keadaan fana`.[362]

B. Wali Ma'rifat

Tasawuf mempunyai dasar pikiran khusus yaitu mencari hubungan langsung dengan dunia immateri, metafisik atau ghaib, dan memuncak kepada cara ma‖rifat pada Dzat Allah. Para sufi yang mendapatkan anugerah ilmu kasyf berarti mengalami dan menguasai ilmu ghaib (-ilm al-Mughayyabat). Mereka berhasil mengalami penghayatan kasyf. Mereka pun dipuja-puja sebagai wali Allah.[363] Para ahli ma‖rifat, bangkit dari dataran rendah suatu metafor ke puncak Kenyataan. Begitu naik, mereka melihat langsung dan bertatap muka dengan Allah, tidak ada sesuatu pun

---

361. Ibid., h. 130.

362. al-Naqsyabandi, Op. Cit., h. 211.

363. Simuh, Tasawuf dan Perkembangannya di Dunia Islam., h. 226.

kecuali hanyalah Dia.[364] Sufi yang telah ma‖rifat, telah berdiri tegak di dalam Maqam penglihatan langsung kepada Allah.[365] Kepada mereka yang telah dekat sedekat-dekatnya dengan Allah, senantiasa faqr dan berharap kepadaNya, Allah memberikan derajat ma‖rifat dan mukasyafah. Hal ini semata-mata karena hati mereka benar-benar bersih dan dipenuhi dengan cahaya yaqin (nur al-Yaqin).[366]

Wali ma‖rifat yang sejati adalah wali yang telah mencapai tingkatan ma‖rifatullah dengan mata hatinya dan dialah yang disebut manusia sempurna (al-Isnan al-Kamil). Tetapi, bukan penyatuan atau al-Hulul. Bagi al-Suhrawardi, meyakini adanya al-Hulul sebagaimana konsep diajarkan al-Hallaj adalah merupakan perbuatan orang zindiq.[367] Al-Junayd menegaskan bahwasanya ajaran al-Hulul muncul dari pemahaman para pemeluk Nasrani dalam menafsirkan konsep nasut dan lahut. Kesalahan itu juga berlaku bagi ajaran yang dibawa oleh Abu Yazid al-Basthami yang diketahui sebagai hasil dari perjalanan rohaninya mengalami fana` dan ketika merasa telah dapat menyaksikan Dzat Allah (Ghalabat al-Syuhud). Kedua ajaran tersebut sangat bertentangan dengan ajaran Rasul Allah, Muhammad SAW.[368]

---

[364]. al-Ghazali, Misykat al-Anwar, h. 113-114; al-Ghazali, al-Jawahir (Kairo : 1345), h. 103-105.

[365]. Martin Lings, Syaikh Ahmad al--Alawi Wali Sufi Abad 20, terj. (Badung : Mizan, 1993), h. 127.

[366]. al-Suhrawardi, -Awarif al-Ma‖arif (Indonesia : Makatabah Usaha Keluarga Semarang, t.th.), h. 301.

[367]. al-Suhrawardi, -Awarif al-Ma‖arif, h. 384.

[368]. Ibid., h. 8-9.

Ma'rifat dalam dunia tasawuf memang merupakan kenikmatan dan kelezatan terbesar yang khusus diperuntukkan bagi hati. Hati yang sudah ma'rifat kepada Allah akan bahagia dan tidak sabar ingin segera berjumpa dengan Dia. Ma'rifat adalah nikmat yang tidak pernah berhenti, karena hati tidak pernah rusak meskipun jasad manusia telah mati.[369] Seseorang yang telah sampai tahapan ma'rifat merasa yakin bahwa tidak ada sesuatu pun yang bisa memberi faedah apapun bahaya kecuali Allah. [370]

---

369. al-Ghazali, *Kimia' al-Sa'adah* (Beirut : Dar al-Fikr, 1996), h. 9-10.

370. al-Ghazali, *Ihya` -Ulum al-Din*, Juz I (Surabaya: Salim Nabhan wa Awladih, t.th.), h. 230.

BAB IV
MANUSIA SEMPURNA (*AL-INSAN AL-KAMIL*)

A. Al–Ghazali

1. Pengantar

Manusia sempurna, menurut al-Ghazali, adalah manusia yang bisa mencapai tujuan hidupnya, yaitu ma-rifah ila Allah. Tujuan hidup manusia adalah kesempurnaan jiwanya, yang bisa mengantarkan pada ma-rifah. Dengan demikian kesempurnaan manusia terkait dengan substansi esensialnya, yaitu al-Nafs (jiwa). Karena jiwa mempunyai sifat dasar mengetahui dan bisa mencapai puncak pengetahuan tertingginya, ma-rifah kepada Allah.[371]

Al-Ghazali juga memberikan pengertian bahwa manusia paripurna adalah manusia yang mampu menggabungkan makna batin dengan makna zhahir. Manusia paripurna adalah manusia yang cahaya ilmunya tidak menyebabkan padamnya cahaya waral (selektif di dalam menentukan pilihan, tindakan) dan dalam mencapai hakikat tidak melampaui batasan-batasan syari-ah. Manusia seperti itu, menurutnya dibentuk oleh kesempurnaan jiwanya.[372]

---

371. al-Ghazali, Ma-arij al-Qudsi, Kairo, Dar al-Mallarif, 1964, hal. 205; al-Ghazali, Kimyall al-Salladah, dalam Majmullah Rasallil al-Imam al-Ghazali, Beirût, : Dar al-Fikr, 1998, hal. 420; M. Yasir Nasution, Manusia Menurut al-Ghazali, Jakarta, PT. Raja Grafindo Persada, 1996, hal. 82.

372. al-Ghazali, Misykat al-Anwar, hal. 33.

Kesempurnaan manusia, menurut al-Ghazali, sangat ditentukan oleh al-Fadha 'il (keutamaan-keutamaan), yakni berfungsinya daya-daya yang melekat pada diri manusia selaras dengan tuntutan kesempurnaannya. Al-Fadha |||il tersebut adalah: al-Hikmah sebagai keutamaan dari daya akal; al-Syaja-ah sebagai keutamaan dari daya al-Ghadab (nafsu untuk mengungkapkan kemarahan); al--Iffah (kemampuan menahan diri) sebagai keutamaan dari daya al-Syahwah (kecenderungan memperturutkan selera terhadap materi);dan al--Adalah sebagai faktor penyeimbang dari ketiga daya tersebut.[373]

Al--adalah ini merupakan keseimbangan dari dua segi, yakni dari penempatan masing-masing keutamaan itu diantara kedua keburukan dan dari segi penempatan akal sebagai alat kontrol. Misalnya al-Ghadab dan al-sSahwah adalah dua kecenderungan yang inheren di dalam daya pendorong (al-Ba ||is) atau kehendak (al-Iradah). Manusia terdorong untuk melakukan sesuatu tidak terlepas dari salah satunya, dari kecenderungan al-ghadab timbul keberanian untuk melakukan apa saja guna menentang sesuatu yang merugikannya. Sebaliknya, dengan kecenderungan al-syahwah, seseorang akan berusaha memiliki sesuatu yang menguntungkan-nya. Tanpa ada daya yang lebih tinggi yang menjadi sumber pertimbangan lain, maka al-Ghadab akan menimbulkan kebuasan, sedangkan al-Syahwah akan menjadi keserakahan. Karena itu, pada manusia sebagai makhluk moral ada akal yang berfungsi menangkap

---

373. al -Ghazali, Mizan al--Amal, Kairo, Dar al-Ma-arif, 1964, hal. 264.

al-hikmah yang berfungsi pula untuk menempatkan sesuatu secara proporsional.[374]

Untuk bisa mendapatkan jiwa yang sempurna, manusia harus melalui tiga langkah strategis. Pertama, al-Takhalliyyat, yaitu upaya pengosongan diri dari sifat-sifat tercela. Kedua, al-Tahalliyyat, pengisian kembali dengan sifat-sifat terpuji setelah pengosongan diri dari sifat-sifat tercela. Ketiga, melalui kedua upaya tersebut. Jika demikian, katanya, maka dalam diri manusia akan terbentuklah jiwa muthmallinnah, yakni jiwa yang siap menerima tajalli Tuhan. Pada tahap ini manusia mengalami kesempurnaan jiwa, karena ia telah memperoleh pengetahuan abstrak tentang dunia metafisik.[375]

2. Martabat dan Dimensi Manusia

a. Esensi Manusia

Memandang manusia berarti berpikir secara totalitas tentang diri manusia itu sendiri: struktur eksistensinya, hakikat atau esensinya,[376] pengetahuan dan perbuatannya, tujuan hidupnya, dan segi-segi lain yang mendukung sehingga akan tampak jelas bagaimana wujud manusia yang sebenarnya.

Ungkapan hakikat manusia mengacu kepada sebuah kecenderungan tertentu dalam memahami manusia. Hakikat mengandung makna sesuatu yang tetap dan tidak berubah-ubah,

---

374. M. Amin Syukur dan Masyharuddin, Intelektualisme Tasawuf, hal. 186.

375. al-Ghazali, Al-Imlallf i Isykalat al-Ihya, Beirût, ar al-Fikr, 1980, hal. 7.

376. Joao Inocencio Piedade, "Problematika Manusia dalam Antropologi Filsafat" dalam Basis, Oktober, XXXV, 1986, hal. 10; Louis Leahy, Manusia Sebuah Misteri, Jakarta: Gramedia, 1984, hal. 6-7; M. Yasir Nasution, Manusia, hal. 67-69.

yaitu identitas esensial yang menyebabkan sesuatu menjadi dirinya sendiri dan membedakannya dari yang lain. Ungkapan ini menandai satu kecenderungan di dalam filsafat yang menganggap manusia memiliki definisi pra-ada tentang kemanusiaannya. Definisi pra-ada tersebut adalah esensi yang dibedakan secara jelas dari eksistensi. Dalam pandangan tersebut, kelihatannya, esensi lebih penting dari pada eksistensi. Kecenderungan ini sangat dominan pada periode klasik dan abad pertengahan. Kecenderungan yang datang kemudian adalah kecenderungan yang memandang manusia tidak mempunyai ciri khas tetap yang dinamakan esensi. Manusia dipandang sebagai makhluk historis; karena mempunyai nilai sejarah yang berbeda dengan makhluk-makhluk lainnya. Manusia dapat dimengerti dengan mengamati perjalanan sejarahnya. Yang diperoleh dari pengamatan atas pengalaman sejarahnya bukanlah definisi pra-ada, melainkan suatu rangkaian anthropological constants, yaitu dorongan-dorongan dan orientasi yang tetap ada pada manusia. Adanya perbedaan kecenderungan ini telah memperlihatkan terjadinya pergeseran orientasi manusia dalam upaya memahami dirinya. Pada periode klasik dan abad pertengahan, orientasi para filsuf adalah esensi manusia yang dirumuskan melalui refleksi yang sangat spekulatif; sedangkan para filosof modern berorientasi kepada eksistensinya dalam sejarah. Orientasi yang pertama memiliki dimensi yang lebih vertikal dari pada orientasi yang kedua yang lebih bersifat horizontal. Meskipun perumusan tentang manusia oleh para filsuf terdahulu dimulai dengan deskripsi, namun pada akhirnya yang mereka maksudkan adalah tatanan normatif yang menjadi acuan

bagi kesempurnaan manusia. Kesempurnaan itu dapat berupa keserasian dengan kosmos (kosmosentrisme) atau keserasian dengan Tuhan (teosentrisme).

Manusia sebagai makhluk historis, karena keberadaannya mempunyai sejarah, ia senantiasa berubah dari masa ke masa, dalam kurun waktu tertentu manusia berbeda dengan manusia dalam kurun waktu yang lain. Dalam kaitannya dengan eksistensi manusia, perbedaan itu terletak hanya pada unsur dan sifatnya yang kasat mata, sedang hakikatnya adalah sama.

Al-Ghazali menggunakan berbagai term untuk menjelaskan esensi manusia. Selain term al-Nafs, ia juga menggunakan term al-Qalb, al-Ruh dan al--Aql. Namun demikian, menurut al-Ghazali, keempat term tersebut sebagai al-Alfa dz al-Mutara difah (kata-kata yang mempunyai arti yang sama).[377] Hal ini juga disebutkan di dalam al-Risalah al-Laduniyyah di mana al-Ghazali menegaskan bahwa yang dimaksud dengan term-term al-Qalb, al--Aql, al-Ruh, dan al-Nafs adalah sama, yaitu esensi manusia; yang berbeda hanya namanya saja.[378]

Penggunaan keempat term tersebut juga didasari oleh keinginan al-Ghazali untuk mempertemukan konsep-konsep filsafat, tasawuf dan syara‖ (sumber-sumber ajaran Islam). Sebab term al-Nafs dan al--Aql sering digunakan oleh para filsuf, sedangkan al-Ruh dan al-Qalb sering kali digunakan oleh para sufi.

---

[377]. al-Ghazali, Ma-arij al-Quds, op.cit, hal. 19.

[378]. Al-Ghazali, al-Risalah al-Laduniyyah, dalam Muhammad Mushthafa‖ Abû al-A-la‖, al-Qushur al--Awali, airo,Maktabah al-Jundi, 1970, Juz II, hal. 100.

Al-Farabi, misalnya, mengisyaratkan al-Ruh lebih rendah dari pada al-Nafs, yaitu al-Ruh al-Gharizi yang membawa hidup. Tetapi Ibn Sina menggunakan al-Ruh dalam arti yang sama dengan al-Nafs.[379]

Esensi manusia, menurut al-Ghazali, adalah substansi immaterial yang berdiri sendiri, bersifat illahi (berasal dari -alam al-Amr), tidak bertempat di dalam badan, bersifat sederhana, mempunyai kemampuan mengetahui dan menggerakkan badan, diciptakan (tidak qadim), dan bersifat kekal pada dirinya. Al-Ghazali berusaha menunjukkan bahwa keberadaan jiwa dan sifat-sifat dasarnya tidak dapat diperoleh melalui akal saja, tetapi dengan akal bersama syara‖. Ia menyandarkan pendiriannya kepada beberapa ayat al-Quran seperti: al-Hijr (15): Ali -Imran (3): 169, dan al-Isra‖ (17): 85.

Ayat pertama untuk menunjukkan kekekalan jiwa dan ayat yang kedua untuk menunjukkan ia berasal dari dunia yang sangat dekat Tuhan (-alam al-amr). Dalam kerangka pemikiran tasawuf al-Ghazali, manusia menduduki posisi utama, baik sebagai subjek maupun sebagai objek ilmu, dan mengetahuinya termasuk media penting dalam mengetahui Allah.[380] Dari berbagai karyanya dapat disimpulkan bahwa –menurut al-Ghazali- manusia adalah makhluk yang terbentuk dari jasad dan rûh dengan sejumlah potensi dan

---

379. Lihat, al-Farabi, Ara‖ Ahl al-Madinah al-Fadhilah, Muhammad -Ali al-Shubaih, Kairo t. hal. 49; Jamil Shaliba, Min Aflathun ila Ibn Sina, Kairo: Dar al-Andalûs, 1981, hal. 114.

380. Bahwa mengetahui jiwa manusia merupakan kunci mengetahui Allah. Lihat, al-Ghazali, Mizan al--Amal, hal. 198-200 dan al-Ghazali, Kimiya‖ al-Sa-adah, hal. 108.

naluri tertentu, yang berwujûd sebagai identitas ketunggalan dalam mutlaknya kebersamaan, dan berfungsi sebagai -abd sekaligus khalifah (wakil) Allah di muka bumi.

Manusia diciptakan pada posisi antara hewan dan malaikat,[381] dan mengandung sifat-sifat kehewanan, kesetanan, kemalaikatan dan ketuhanan. Menurut al-Ghazali, Tuhan menciptakan segala makhluknya ini sesuai dengan kapasitas dan potensialitas yang dimiliki oleh makhluk tersebut. Dengan kapasitas dan potensialitas yang dimilikinya itu kemudian makhluk ini terbagi menjadi tiga golongan, yakni: (1) Malaikat, yang hanya memiliki kekuatan akal; (2) Bahallim (hewan), yang hanya memiliki kekuatan syahwah; dan (3) Bani Adam (manusia), yang diciptakan diantara keduanya dengan memiliki kekuatan akal dan syahwah.

Manusia, yang sering didefinisikan dengan istilah hewan berpikir, merupakan miniatur alam semesta.[382] Meskipun badan merupakan bagian integral dari manusia, tetapi inti hakikat manusia adalah rûhnya, di mana badan merupakan kendaraannya, sedang potensi-potensi dan naluri-nalurinya merupakan alat kelengkapan-nya yang tunduk kepada akal secara kompulsif.[383] Kesempurnaan khas manusia adalah akalnya dan menangkap hakikat segala sesuatu sesuai realitasnya.[384]

---

381. Lihat, al-Ghazali, Sirr al--Alamin wa Kasyf ma fi al-Darayn, dalam Majmu-ah Rasallil, hal. 477.

382. al-Ghazali, Ihyall, Juz III; al-Ghazali, Mizan al--Amal, hal. 198-210.

383. al-Ghazali, Mizan al--Amal, hal. 210.

384. Ibid., hal. 195-196 dan 210. Ini berbeda dengan para mutakallimin yang memandang nafs manusia hanya sebagai aksiden dari jasad.

Al-Ghazali juga menyatakan bahwa manusia itu mempunyai identitas esensial yang tetap, tidak berubah-ubah, yaitu al-Nafs (jiwanya).[385] Berbeda dengan pengertian al-Nafs di atas, al-Nafs di sini diartikan sebagai "substansi yang berdiri sendiri dan tidak bertempat"[386] serta merupakan tempat bersemayamnya pengetahuan-pengetahuan intelektual (al-ma||qulat) yang berasal dari -alamal-malakut atau -alamal-amr.[387] Hal ini menunjukkan bahwa esensi manusia bukan terletak pada fisiknya dan juga fungsi fisiknya. Sebab, fisik adalah sesuatu yang mempunyai tempat, sedangkan fungsi fisik manusia adalah sesuatu yang tidak berdiri sendiri, karena keberadaannya bergantung pada fisik.

b. Substansi Manusia

Al-Ghazali menjelaskan bahwa manusia terdiri atas dua substansi pokok, yakni substansi yang berdimensi dan substansi yang tidak berdimensi, namun mempunyai kemampuan merasa dan bergerak dengan kemauannya.[388] Substansi yang pertama disebut badan (al-jism) dan substansi kedua disebut jiwa (al-Nafs).

Pemikiran al-Ghazali tentang jiwa manusia hubungannya dengan Tuhan, sejalan dengan para sufi lain. Jiwa pada mulanya tidak ada (pre-existent) sebelum ia terperangkap ke dalam tubuh dan memiliki sifat ketuhanan. Menurut al-Ghazali, keunggulan dan keistimewaan manusia itu terletak pada kelebihannya dari makhluk

---

385. al-Ghazali, Ma-arij al-Quds, hal.19.

386. al-Ghazali, Madarij al-Salikin, Kairo,Saqafah al-Islamiyah, 1964, hal. 16.

387. al-Ghazali, Ma-arij al-Quds, hal.19.

388. Ibid., hal 29.

lain dalam hal mengetahui Tuhan. Alat istimewa yang digunakan manusia untuk mengetahui Tuhan adalah hati melalui taqarrub kepada Allah, beramal saleh dengan tulus ikhlas, berserah diri kepada Allah sesuai dengan petunjuk melalui wahyu yang diturunkanNya.[389]

Dalam karya monumentalnya, Ihya‖ -Ulum al-Din, al-Ghazali menggunakan empat term dalam membahas tentang esensi manusia, yaitu: al-Qalb, al-Ruh, al-Nafs, dan al--Aql.[390] Penggunaan keempat term tersebut menunjukkan bahwa kajian al-Ghazali terhadap esensi manusia sangat mendalam, dan menyertai sepanjang perkembangan pemikirannya.[391]

Karena tiap-tiap term tersebut mempunyai sejarah pemakaian kata yang panjang di dalam bahasa Arab dan literatur kaum muslim, maka penilaian yang mendalam terhadap tiap-tiap kata dalam term tersebut dan juga pemikiran utama yang terkandung di dalamnya akan dapat menunjukkan adanya gerak pemikiran di dalam Islam dan dapat mengungkapkan isi dasar serta hubungan konsepsional yang telah memengaruhi paham kaum muslim. Penelitian seperti itu dapat memberikan pandangan yang lebih tepat terhadap cara-cara pertemuan kegiatan intelektual antara kaum muslim dengan peradaban lainnya di mana para pemikir muslim bisa memahami dan menerima pemikiran dari kebudayaan

---

[389]. al-Ghazali, Al-Risalah al-Laduniyyah, hal. 26; al-Ghazali, Ma-arij al-Quds, hal. 11.

[390]. al-Ghazali, Ihya‖ -Ulum al-Din, Jilid III,Beirût,Dar al-Fikr, tt., hal. 3-4.

[391]. Ibid. juz II, hal. 3-4; -Abidin Ibnu Rusn, Pemikiran al-Ghazali tentang Pendidikan, Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 1998, hal. 31.

lainnya itu. Dengan demikian, hal tersebut dapat menunjukkan adanya pengaruh dari generasi kaum muslim sebelumnya terhadap diri al-Ghazali dan juga dapat menempatkan sumbangan pemikiran al-Ghazali pada fokus yang tajam dan tepat.[392]

Penggunaan keempat term di atas kaitannya dengan masalah esensi manusia tidak hanya digunakan oleh al-Ghazali, tetapi kalangan filsuf dan para ahli tasawuf juga mempergunakan term-term tersebut. Term al-Nafs dan al-‖Aql sering digunakan oleh para filsuf, sedangkan term al-Ruh dan al-Qalb sering digunakan oleh para sufi. Di dalam al-Qur‖an, term al-Ruh, al-Nafs dan al-Qalb dipergunakan untuk menunjukkan kesadaran manusia seperti di dalam al-Quran surat al-Isra‖: 85, al-Hajj: 32 dan al-Hajj: 46.[393]

c. al-Qalb

Al-Qalb (hati), di dalam bahasa Arab, selalu dianggap sebagai batin, di mana terdapat pikiran yang sangat rahasia dan murni. Atau dengan perkataan lain, hati merupakan dasar yang paling dalam dari sifat pengetahuan manusia. Oleh karena itu, istilah qalb yang terdapat di dalam al-Qur'an dan al-Sunnah adalah untuk menunjukkan tempat dari pengetahuan.[394]

Al-Qalb menurut al-Ghazali adalah lathifah rabbaniyyah (sesuatu yang sangat halus yang bersifat ketuhanan). Latifah tersebut merupakan hakikat manusia. Al-Ruh adalah sesuatu yang halus, yang berkemampuan mengetahui (al-Mudrikah) pada manusia,

---

392. Ali Isa Othman, Manusia Menurut Al-Ghazali, hal. 131.

393. M. Yasir Nasution, Manusia, hal. 84-85.

394. Ali Isa Othman, Manusia Menurut Al-Ghazali, hal. 131.

sama dengan salah satu arti dari al-Qalb. Al-Nafs adalah sesuatu yang halus, yang merupakan hakikat manusia. Dan al--Aql juga adalah sesuatu yang halus, yang merupakan hakikat manusia sama dengan al-Qalb.[395] Oleh karena itu, keempat term tersebut digunakan al-Ghazali untuk menunjuk esensi manusia.

Al-Ghazali melihat hakikat manusia secara ganda, yaitu secara naturalistik/biologik dan metafisis. Dalam arti metafisis, nafs (jiwa), ruh (roh), qalb (hati), dan -aql (akal) adalah identik, yaitu sesuatu yang halus yang bersifat ketuhanan dan kerohanian (latifah rabbaniyyah rohaniyyah), yakni substansi yang merupakan jati diri manusia. Sedangkan dalam arti fisis, qalb adalah segumpal daging yang terletak di dada bagian kiri, yang di dalamnya terdapat lubang yang mengandung darah hitam sebagai sumber memancarnya ruh dalam arti fisis. Qalb macam ini dimiliki oleh semua makhluk biologis. Roh dalam arti fisis adalah sejenis energi yang halus yang sumbernya adalah qalb fisis. Ia memancar ke seluruh tubuh melalui urat-urat dan pembuluh-pembuluh darah, seperti rambatan cahaya dari sebuah lampu ke seluruh penjuru rumah. Nafs, selain bermakna identik dengan qalb dan ruh, juga sering dipakai untuk menunjuk potensi berupa syahwah dan ghadab. -Aql kadang berarti sifat ilmu yang tempatnya adalah qalb, kadang juga berarti sesuatu yang menangkap ilmu, yaitu qalb rohani.[396] Di sisi lain, nafs ibarat negara, qalb ibarat raja, dan -aql ibarat perdana menterinya.[397]

---

395. al-Ghazali, Ihya', Jilid III, hal. 3-4.

396. al-Ghazali, Kimiya' al-Sa-adah, hal. 108; al-Ghazali, Ihya', Juz III, hal. 3-4; dan al-Ghazali, Ma-arij al-Qudsi, hal. 19-24.

397. al-Ghazali, Kimiya' al-Sa-adah, hal. 116.

Qalb, roh, atau nafs dalam arti metafisis adalah substansi tunggal yang tak terbagi-bagi, berdiri pada dirinya, bukan jisim dan tidak menempati jisim, serta tidak mengambil ruang dan arah tertentu. Watak esensialnya adalah mengendalikan badan sebagai alatnya.[398] Hakikat rûh sendiri termasuk -alamal-malakut, sejenis malaikat. Al-Ghazali membedakan alam (kosmologi) dalam tiga bagian, yaitu -alamal-Muluk wa al-Syahadah (dunia material), -alam al-Jabarut (dunia selestial), dan -alamal-Malakut (dunia rohani). Konsep pembagian alam tersebut sangat sinkron dengan konsep al-Ghazali mengenai tahapan-tahapan atau pendakian menuju Tuhan yang akan dibahas lebih jauh dalam pembahasan selanjutnya.

Hakikat roh termasuk rahasia Allah, di mana Rasul tidak membicarakannya,[399] dan tidak mengizinkan untuk menjelaskan hakikatnya kecuali sekedar mengkaji karakteristik dan fenomena-fenomenanya yang penting untuk kehidupan manusia.[400] Tetapi tidak mustahil ada wali dari umatnya di mana rahasia ini bisa terbuka baginya, dan dalam syara‖ tidak ada dalil yang memustahilkannya.[401] Jadi, Rasul tidak diizinkan menjelaskannya kepada yang bukan ahlinya.[402]

---

398. al-Ghazali, Mi-yar al--Ilm, (Beirût: Dar al-Kutûb al--Ilmiyah, 1990), hal. 233-234; Al-Ghazali, Kimiya‖ al-Sa-adah, hal. 112-114; dan al-Ghazali, Ma-arij al-Qudsi, hal. 24-43.

399. Ibid., hal. 111-114.

400. Al-Ghazali, Ihya‖, Juz III, hal. 3; Juz IV, hal. 112.

401. al-Ghazali, Mahk al-Nadzr, hal. 137.

402. al-Ghazali, Al-Madnun al-Shaghir, (Beirût: Dar al-Hikmah, tt.), hal. 41-44.

Mengenai struktur dan potensi-potensi jiwa manusia, konsep al-Ghazali secara umum sama dengan konsep para filsuf muslim lainnya, seperti Ibn Sina, tapi dengan beberapa pengecualian tertentu. Menurut al-Ghazali, jiwa kehewanan (al-Nafs al-hayawa niyyah) mempunyai dua potensi: (1) muharrikah (lokomosi) yang terdiri dua macam: (a) ba||isah (generator), yaitu pembangkit yang memotivasi gerak bila dalam khayal (common sense) tercipta gambar sesuatu yang diinginkan atau ditakuti sehingga ia mendorong mubasyirah untuk bergerak. Potensi ini adalah syahwah dan ghadab; (b) mubasyirah li al-harakah (pendorong langsung terhadap gerak), yaitu potensi-potensi yang tersebar dalam urat-urat syaraf dan otot-otot yang berhubungan dengan organ-organ fisik; (2) mudrikah (daya tangkap) yang terdiri dua macam: (a) zhahir (lahir), yaitu panca indra (sensasi), dan (b) batin, yaitu: (1) khayaliyah (common sense), yakni tempat di mana terdapat copy benda-benda sensual setelah benda itu hilang dari indra; (2) hafizhah li al-Shuwwar (recollection/memory) yang menyimpan copy benda-benda tersebut; (3) wahmiyah (estimasi), yakni potensi yang menangkap makna-makna abstrak dari partikular-partikular sensual; (4) hafizhah li al-Ma||ani (penyimpan makna-makna abstrak) yang disebut pula dengan istilah dzakirah (pengingat); dan (5) mufakkirah (intellect), yakni potensi yang menyusun apa yang terdapat dalam khayal dan memisahkan satu sama lain sesuai pilihannya. Semua potensi tersebut ada pada diri manusia dan

hewan kecuali mufakkirah, yang pada hewan ada imbangannya yaitu mutakhayyilah (pengkhayal).[403]

Al-Ghazali menjelaskan letak masing-masing potensi ini sebagai berikut: common sense dan memori terdapat pada ruang pertama dari bagian depan otak. Terjadinya kerusakan pada organ ini mengakibatkan rusaknya potensi-potensi tersebut. Wahmiyah terletak pada ujung ruang tengah dari otak. Hafizhah li al-ma||ani terletak pada ruang terakhir dari otak. Intellect terdapat pada bagian tengah otak, yaitu antara kompleks gambar dan kompleks makna.[404]

Khusus mengenai jiwa manusia sebagai manusia, maka potensinya terbagi dua: -alimah (yang mengetahui) dan -amilah (yang bekerja). Keduanya disebut "akal", yaitu "akal teoritis" dan "akal praktis". -Amilah adalah potensi jiwa yang merupakan pangkal gerak fisis kepada satuan-satuan perbuatan yang memerlukan pikiran sesuai tuntutan -alimah. Semua potensi dan organ fisik tunduk di bawah kendalinya, tetapi ia kadang dikendalikan oleh syahwah dan ghadab. Di atas -amilah adalah -alimah, yaitu potensi yang menangkap hakikat ma||qulah yang bersih dari materi, tempat dan arah. Di atas -alimah adalah malaikat yang bertugas menangani jiwa manusia untuk memancarkan ilham kepadanya dari Allah.[405]

Secara umum, konsep al-Ghazali mengenai akal sama dengan konsep para filsuf lain, tetapi ia mengubah term-term filsuf

---

403. al-Ghazali, Ma-arij al-Qudsi, hal. 52-55;

404. al-Ghazali, Mi||raj al-Salikin, op.cit., hal. 29.

405. al-Ghazali, Ma-arij al-Quds, op.cit, hal. 56.

dengan term-term Islami, seperti "'Aql Fa''al" dengan "malaikat". Dari sinilah kemudian al-Ghazali membangun konsep filsafat ilmu, etika, psikologi, dan tentunya pemikiran tasawuf yang ia kemukakan dalam berbagai karyanya. Di samping itu, al-Ghazali juga menganut teori illuminasi (isyraq) yang dianut oleh para filsuf muslim lain, yang memandang munculnya ilmu dalam akal manusia adalah dari sisi Allah melalui pancaran sinar malaikat terhadap jiwa manusia, ketika jiwa itu telah siap menerimanya, yakni telah sempurnanya akal yang menangkap copy partikular-partikular dalam khayal.

Menurut al-Ghazali, potensi akal yang ada dalam diri manusia tersebut di atas mengalami tiga fase perkembangan, yakni: Pertama, fase bayi, ketika ia masih berupa potensi; Kedua, fase mumayyiz, di mana ia sudah mengenal sejumlah pengetahuan a priori (ma'qulah awwaliyyah dharuriyyah); Dan ketiga, fase dewasa, di mana terdapat ilmu-ilmu perolehan secara aktual, baik melalui ilham maupun kasab. Potensi penerima ilmu ini berbeda-beda pada manusia satu dengan manusia lainnya, sehingga berbeda pula posisi para ulama, filsuf, wali dan nabi.[406] Oleh karenanya, dalam kategorisasi al-Ghazali, manusia itu terbagi dalam tiga golongan: Awwam, Khawwash, dan Khawwash al-Khawwash.

Dalam Ihya' -Ulum al-Din, al-Ghazali menyebutkan penjelasan secara panjang lebar mengenai tahapan-tahapan menuju kesempurnaan manusia hingga bisa mencapai Ma-rifah fi Allah. Begitu juga teori cahaya yang ia jelaskan dalam karyanya yang lain,

406. al-Ghazali, Tahafut al-Falasifah, hal. 252-256; Al-Ghazali, Ihya', Juz III, hal. 78; al-Ghazali, Mizan al--Amal, hal. 201-206.

Misykah al-Anwar. Teori cahaya al-Ghazali ini cukup berpengaruh besar pada pemikiran para sufi pasca al-Ghazali diantaranya adalah pada pemikiran iluminatif al-Suhrawardi dan paham wihdat al-wujud-nya Ibn -Arabi. Cahaya yang dimaksud di atas oleh mayoritas sufi dipahami sebagai Nûr Muhammad ciptaan awal Tuhan, sebelum cahaya yang lain.

B. Ibn 'Arabi[407]

Muhyiddin Ibn -Arabi, lahir di Mursia, Pantai Timur Andalusia, pada tahun 560 H./1165 M., ketika usianya menginjak delapan tahun ia pidah ke Seville hingga berumur 20 tahun. Di Seville ia belajar ilmu Hadits, Fikih, ilmu Kalam dan beberapa aliran filsafat kepada para Ilmuwan Andalus seperti Abû Bakar Ibn Khalaf. Tempat-tempat yang pernah ia singgahi: Cordova, Ghornathoh, Maroko, Tunis, Mesir Hijaz, Baghdad dan akhirnya ia meninggal di Damaskus pada tahun 638 H./1240 M. Dunia Sufi ia masuki setelah ia pindah ke Tunis pada tahun 1194 M.

Manusia sempurna menurut Ibn -Arabi adalah lokus penampakan diri Tuhan yang paling sempurna. Tuhan secara sempurna tergambar pada diri manusia sempurna, karena ia telah mampu menyerap semua nama dan sifat Tuhan secara sempurna dan seimbang.[408] Kemampuannya menyerap semua nama dan sifat Tuhan tersebut, dikarenakan manusia itu mencakup realitas alam dan totalitas alam (majmul al--alam), dan karena itu pula manusia

---

407. Muhammad Yasir Syaraf, Harakat al-Tashawwuf al-Islami, (Mesir: al-Hay lah al-Mishriyyah, 1986), hal. 217-218.

408. Kautsar Azhari Noer, Ibn -Arabi, hal. 127.

disebut sebagai miniatur alam (mukhtashar al--alam). Bila manusia disebutnya sebagai "alam kecil" atau microcosmos, maka alam selain manusia disebutnya sebagai "alam besar" atau macrocosmos.[409]

Ibn -Arabi membagi alam menjadi empat bagian: (1) -alam al-A-la (alam baqa‖); (2) -alam al-Istihalah (alam fana‖); (3) -alam al-Ta-mir (alam baqa‖ dan fana‖) dan (4) -alam al-Nasab. Keempat alam tersebut terakumulasi dalam al-'alam al-Akbar dan al-'alam al-Shaghir.[410]

Dalam doktrin Ibn -Arabi, manusia sempurna bukan hanya sebab bagi adanya alam, tetapi juga sebagai pemelihara dan pelestari alam.[411] Dalam hal ini manusia sempurna memiliki kedudukan sebagai khalifah. Segala sesuatu dalam alam ini tunduk kepada manusia, karena manusia merupakan perpaduan antara realitas wujud, termasuk realitas alam baik yang tinggi maupun yang rendah.

Mengenai sosok manusia sempurna partikular, Ibn -Arabi mengklasifikasikan manusia itu pada dua bagian: Manusia Sempurna dan Manusia Binatang. Pembagian tersebut didasarkan pada tingkatan derajat manusia dalam mencapai kesempurnaan spiritualnya. Dalil naqli yang dijadikan sebagai justifikasi dari klasifikasi manusia tersebut adalah firman Allah yang menyatakan:

---

409. Ibid, hal. 129; lihat juga, al-Nasysyar, op.cit., Juz V, hal. 175.

410. Ibn -Arabi , Al-Futuhat al-Makkiyah, (Kairo: Al-Hay‖ah al-Mishriyyah al--Ammah li al-Kitab, 1972), vol.2, hal. 331.

411. Ibn -Arabi , Fushush al-Hikam, ed. Abû al--Ala al--Afifi, (Beirût: Dar al-Kitab al--Arabi, 1980), vol. 1, hal.50.

يايها الانسان ما غرك بربك الكريم* الذى خلقك فسوك فعدلك* في أي صورة ماشاء ركبك*

"Wahai manusia, apakah yang telah memperdayakan kamu berbuat durhaka terhadap Tuhanmu Yang Maha Pemurah. Yang telah menciptakan kamu lalu menyempurnakan kejadianmu dan menjadikanmu seimbang. Dalam bentuk apa yang Ia kehendaki, Dia menyusunmu".[412]

Pengklasifikasian tersebut juga dapat dianalogikan pada kesempatan yang lain, di mana ia membagi manusia, antara -abd al-Rab (hamba Tuhan) dengan -abd al-Nadzr (hamba nalar).[413]

-Abd al-Rabb (hamba Tuhan) adalah manusia yang jiwa dan qalb (hati)-nya suci, bebas dari hawa nafsu dan ikatan badaniyah dan mampu menyingkap segala realitas sesuatu. Kategori manusia ini disebut oleh Ibn -Arabi sebagai manusia dalam formasi ukhrawi (al-Nasyllah al-Ukhrawiyah), ia ma-rifah kepada Tuhannya melalui intuitif (dzawq), bukan dengan akalnya, bahkan akal ia tempatkan pada wilayah kekuasaan ma-rifah-nya. Dalam arti akal tunduk pada kebaikan-kebaikan yang menguasai jiwanya. Sedangkan -Abd al-Nadzr adalah manusia yang terikat oleh nafsu dan condong kepada dimensi materialnya, ia tidak mengetahui realitas-realitas segala sesuatu, karena masih ada hijab yang menghalanginya. Ia berada dalam formasi duniawi.[414]

---

412. QS. al-Infithar (82): 6-8.

413. Toshihiko Izutsu, Sufism and Taoism, (Los Angeles: University of California Press, 1983), hal. 255.

414. Ibn -Arabi ,Fushush al-Hikam, vol.I, hal. 185; Kautsar Azhari Noer, Ibn -Arabi, hal. 135-136.

Untuk mencapai maqam manusia sempurna, menurut Ibn -Arabi, adalah melalui takhalluq, yakni menerima atau mengambil nama-nama Allah yang telah ada pada diri manusia yang berbentuk potensional menjadi aktual. Takhalluq ini -menurutnya- telah dicontohkan dengan sempurna oleh Nabi Muhammad SAW.

Takhalluq adalah jalan menuju Tuhan yang melahirkan akhlaq yang mulia. Takhalluq, menurut Ibn -Arabi, identik dengan tasawuf. Ia menyatakan bahwa "Berakhlaq dengan akhlaq Allah adalah tasawuf".[415]

Konsep al-Insan al-Kamil yang dibentangkan oleh Ibn -Arabi di atas sampai pada suatu kesimpulan bahwa hanya ada satu wujud hakikat yaitu Tuhan. Segala sesuatu selain Tuhan tidak ada pada dirinya sendiri; ia hanya ada sejauh bisa menampakkan wujud Tuhan.

Alam adalah lokus penampakan diri Tuhan. Al-Insan al-Kamil (manusia sempurna) merupakan lokus penampakan diri Tuhan yang paling sempurna. Karena ia mampu menyerap semua nama dan sifat Tuhan. Kemampuannya tersebut disebabkan Tuhan telah menciptakannya menurut shurah-Nya yang ada dalam bentuk potensialitas. Manusia sempurna mengubah gambar Tuhan dalam potensialitas menjadi gambar Tuhan dalam aktualitas.

Uraian-uraian tentang pandangan al-Insan al-Kamil yang dikemukakan oleh Ibn -Arabi di atas, dalam beberapa hal terdapat kesamaan dengan konsep al-Insan al-Kamil yang dipaparkan oleh

---

[415]. Ibn -Arabi, al-Futuhat, vol. 2, hal. 267.

al-Jili. Diantara kesamaan-kesamaan tersebut adalah sebagai berikut:

Pertama, Manusia sempurna adalah cermin bagi Tuhan, Ibn -Arabi menyebutnya shurah.[416]Kedua, manusia sempurna adalah akumulasi dari segala hakikat wujud. Hakikat wujud tersebut terdiri dari hakikat wujud -ulya (tinggi) dan sufla (rendah).[417] Ketiga, Kedudukan manusia sempurna -menurut keduanya- sebagai khalifah Tuhan di bumi.[418] Keempat, keduanya sepakat, bahwa sosok manusia sempurna yang paling sempurna adalah Nabi Muhammad SAW; Kedudukannya sebagai al-Insan Kamil yang universal, ia adalah wujud yang pertama ada dan kekal selama-lamanya, dan ia akan ber-tajalli dalam berbagai bentuk sepanjang zaman.[419]

Adapun pendapat Ibn -Arabi yang dikritik oleh al-Jili adalah tentang kedudukan sebagian malaikat yang melebihi manusia sempurna. Ia katakan: "Menurut Syaikh (Ibn -Arabi), Allah menjadikan malaikat Muhimmah dan Muhakkimah kedudukannya berada diantara Allah dan alam, sementara martabatnya berada di tengah-tengah antara Tuhan dan manusia sempurna. Akan tetapi

---

416. Ibn -Arabi, Fushush al-Hikam, hal. 48; Bandingkan dengan al-Jili, al-Insan al-Kamil, II, 75.

417. al-Jili, al-Insan al-Kamil, II,Ibn -Arabi,Fushush al-Hikam,.50.

418. Al-Jili, al-Insan al-Kamil, II, 72; Bandingkan dengan Ibn -Arabi, al-Futuhat, V, 359.

419. al-Jili, al-Insan al-Kamil, II, 72

dari pendapat-pendapa yang ada manusia sempurna itu berada di atas para malaikat tersebut".[420]

C. Al-Suhrawardi (Syihab al-Din Yahya ibn Habasy)[421]

Nama lengkapnya Syihab al-Din Yahya Ibn Habasy dilahirkan Suhrawardi, pada tahun 550 H. dan meninggal dunia pada tahun 586 H. di Aleppo Syria. Ia menganut paham emanasi yang ia sebut Hikmah al-Isyraq (falsafat pancaran). Walaupun al-Suhrawardi tidak menggunakan term al-Insan al-Kamil dalam mendeskripsikan manusia sempurna, namun dari apa yang ia jelaskan mengenai istilah al-Hakimal-Muta'allih sebenarnya al-Suhrawardi sedang menguraikan figur manusia sempurna (al-Insan al-Kamil).[422] Konsepsinya tentang al-Hakimal-Muta'allih mempunyai beberapa sisi kesamaan dengan konsepsi al-Jili tentang al-Insan al-Kamil. Yang mendasari pandangan tentang al-Hakim al-Muta'allih adalah konsepnya tentang al-Isyraqiyyah (illuminasi) sebagai akumulasi dari pengetahuan nadzri yang diistilahkan dengan al-Hikmah dengan pengalaman rohani dari hasil intuitif (dzawq) yang diistilahkan dengan al-Ta'alluh. Oleh karena itu manusia sempurna (al-Hakim al-Muta'allih) menurutnya adalah manusia

420. al-Jili, "Syarh Musykilat al-Futuhat al-Makkiyyah", dalam Yûsuf Zaidan, Al-Fikr al-Shufi, hal. 105.

421. Muhammad Yasir Syaraf, op.cit., hal. 188; Ensiklopedia Islam Indonesia, hal. 866.

422. al-Suhrawardi, Hikmah al-Isyraq, Teheran, Majmu- Dullum Mushannafat, 1952, 13.

yang mendapatkan limpahan cahaya dari Tuhan atas usaha nalar dan latihan spiritual yang memfungsikan intuitifnya.

Kesempurnaan manusia, menurut al-Suhrawardi, adalah bertingkat-tingkat: (a) Tingkat yang terendah adalah manusia yang hanya berkonsentrasi dalam latihan berpikir (hikmah) tanpa melatih daya rasa atau intuitifnya (dzawq); (b) Tingkat menengah adalah manusia yang melatih daya nalarnya dan hanya mencapai setengah dalam melatih daya rasanya atau manusia yang melatih dengan seksama dzawq atau intuisinya, akan tetapi kurang memberikan perhatian terhadap pelatihan akal atau nadzr-nya atau setidaknya daya nalarnya hanya mencapai setengah; dan (c) Tingkatan yang paling tinggi menurutnya adalah manusia yang mampu mengakumulasikan dua daya (nadzr dan dzawq) sekaligus secara maksimal.[423] Atas usaha memaksimalkan kedua daya tersebut ia akhirnya mendapatkan limpahan cahaya (isyraq).[424]

Manusia sempurna menurutnya berhak atas riyasah atau penguasa dunia. Sebab kedudukannya sebagai khalifah di bumi yang ditugasi untuk mengatur kehidupan alam. Ia juga disebut sebagai Quthb yang di sekelilingnya berputar alam ilahiyyah.[425] Ia mendapatkan kesempurnaan tersebut melalui emanasi cahaya Tuhan (al-faidh al-nura ni).

---

423. Orang yang telah mencapai tingkat ini adalah al-Suhrawardi sendiri. Lihat, Yûsuf Zaidan, al-Fikr al-Shufi, hal. 107-108; Henry Corbin, Tarikh al-Falsafah al-Islamiyah, terj. Nashir Murûwah dan Hasan Qubaysi, (Beirût: Mansyûrah ‖Uwaydah, 1966), jilid I, hal. 324.

424. Ensiklopedia Islam Indonesia, hal. 867.

425. Ibid, hal. 109.

Apabila manusia sempurna versi al-Suhrawardi dibandingkan dengan menurut al-Jili, maka akan terdapat beberapa kesamaan, walaupun keduanya menggunakan term yang berbeda. Seperti halnya al-Suhrawardi mendeskripsikan manusia sempurna dengan al-Hakim al-Mutallallih sebagai tingkatan illuminasi yang sempurna yang mencerminkan alam cahaya dan berhubungan dengan sisi ketuhanan. Sementara al-Jili mendeskripsikan manusia sempurna sebagai akumulasi dari segala wujud yang meliputi nilai-nilai ketuhanan (al-Haqq) atau Pencipta dan nilai-nilai ciptaan (al-khalqiyyah). Kesamaan-kesamaan yang lain adalah sebagai berikut:

Manusia sempurna -menurut keduanya- sebagai wasithah (perantara) antara Tuhan dan alam. Pencapaian kondisi sempurna -menurut keduanya- dicapai dengan jangka waktu yang lama dengan mengalami fase-fase atau tingkatan-tingkatan. term yang digunakan oleh al-Suhrawardi adalah maratib min al-Isyraq al-Nuri (tingkatan-tingkatan pelimpahan cahaya Tuhan), sedangkan al-Jili menggunakan term maratib min tajalliyat Allah [426] (tingkatan-tingkatan dari tajalli Tuhan).

D. Ibn Sabi'in ('Abd al-Haqq Ibn Sab'in al-Andalusy)[427]

Ibn Sabi-in yang nama lengkapnya -Abd al-Haqq Ibn Sab-in adalah seorang sufi terkemuka dari Andalusia (Spanyol). Ia lahir di Mursia pada tahun 1217 M. (614 H.). Selain mendapatkan

[426]. al-Jili, al-Insan al-Kamil, juz II, 71-77

[427]. Ensiklopedia Islam Indonesia, 378.

bimbingan dari sejumlah gurunya dalam berbagai disiplin ilmu agama. Ia juga mendalami sendiri buku-buku yang diminatinya. Melalui ketekunannya ia telah berhasil menguasai berbagai aliran filsafat Yunani, Hermetisme, Persia, dan India. Di samping itu, ia juga menguasai pemikiran al-Farabi, Ibn Sina, Ibn Bajah, Ibn Thufail, Ibn Rusyd dan golongan Ikhwan al-Shafa ll.

Ibn Sabi-in menggunakan term al-Muhaqqiq untuk manusia sempurna. Ia adalah orang yang mendapatkan ilmu tahqiq,[428] dan dalam dirinya terakumulasi segala kesempurnaan wujud dan alam keruhanian (-irfaniyyah).[429]

Pengetahuan tentang tahqiq, menurutnya haruslah melalui Nabi, dan manusia tidak akan mengenali Nabi kecuali melalui Waris (wali). Waris tersebut adalah al-Muhaqqiq. Jadi, al-Muhaqqiq (manusia sempurna) adalah perantara (wasithah) antara Tuhan dan alam.[430] Hal yang sama juga diungkapkan oleh al-Jili, bahwa al-Insan al-Kamil adalah perantara yang menghubungkan antara Tuhan dan alam.[431] Al-Muhaqqiq adalah pengatur alam (al-mudabbir al--alam) dalam setiap zaman dan tempat dengan segala kekuatan dan aktivitasnya. Al-Jili menjelaskan bahwa al-Insan al-

---

428. Tahqiq adalah ilmu ma-rifah dengan melalui intuitif yang khas, ia digambarkan sebagai ilmu yang tidak pernah didengar pada masanya dan tidak muncul ketika itu.

429. al-Taftazani, Ibn Sabi-in wa Falsafah al-Shufiyyah, (Beirût: Dar al-Kitab al-Libnan, t.t.), hal. 251.

430. Ibid, hal. 269.

431. al-Jili, op.cit., Juz ll. hal. 72.

Kamil bertugas mengatur dan memelihara alam dalam peredaran di seluruh alam wujud dari awal hingga akhirnya.[432]

Untuk mencapai maqam kesempurnaan tersebut, menurut Ibn Sabi-in, manusia harus melalui proses pendakian ruhani (al-Taraqqi) yang diistilahkannya dengan al-Safar. Sedangkan al-Jili menyebutnya dengan istilah al-Tajalliyah. Perbedaan diantara keduanya hanya terletak pada sistematika proses pendakian rohani tersebut. Jika Ibn Sabi-in tidak menyebutkan secara sistematis dari fase-fase yang harus dilalui dalam proses pendakian ruhani tersebut maka al-Jili menyebutkannya secara rinci.[433]

Proses pendakian rohani itu menurut keduanya tidak keluar dari batas-batas syari-ah, karena secara lahir masih tetap melaksanakan tuntunan syari-ah. Syari-ah merupakan suatu keniscayaan yang harus dijalankan bagi orang Islam, sedangkan pendakian rohani hanya dilaluinya secara batin.[434]

---

432. Ibid.

433. Yûsuf Zaidan, al-Fikr al-Shufi,120.

434. Yûsuf Zaidan, al-Fikr al-Shufi,121.

DAFTAR PUSTAKA

Abdullah, Amin. 1995. Filsafat Kala Era Postmodernisme, Yogyakarta : Pustaka Pelajar.

Abdurrahman, Muslim. 1997. Islam Transformatif. Jakarta : Pustaka Firdaus.

Abû Zaid, Nasr Hâmid. 2002. Tekstualitas al-Qur‖an: Kritik terhadap -Ulûmul Qur‖an, terj. Khoiron Nahdliyin. Yogyakarta: LkiS,

Aceh, Abu Bakar. 1984. Pengantar Sejarah Sufi dan Tasawuf. Solo: Ramadhani.

Affifi, A.E. 1938. The Mystic Philosophy of Muhyid Dîn Ibnul -Arabî. Lahore: Ashraf.

Ahmad, Zainal Abidin. 1975. Riwayat Hidup al-Ghazâlî. Jakarta: Bulan Bintang,

al-Baladzûrî, Ahmad ibn Yahyâ‖. [t.t]. Kitâb Futûh al-Buldân. Kairo: Maktabah al-Nahdhah al-Mishriyyah

al-Ghazâlî. [t.t]. al-Munqidz min al-Dhalâl. [t.tp].: Dâr al-Qamar li al-Turâs.

al-Ghazâlî. [t.t]. Mîzân al--Amal. Kairo: Maktabah al-Jundi,

al-Ghazâlî. 1968. Qanûn al-Ta‖wîl. Kairo: Maktabah al-Jundi,

al-Hamawî, Yaqût. [t.t]. Mu‖jam al-Buldân. Beirût: Dâr al-Shâdir,

al-Hambali, Ibnu Rajab, al-Dzayl -ala Thabaq al-Hanabilah, I, hal. 301-390

al-Hifnî, ‑Abdul Mun‑im. 1997. Al-Mu‑jam al-Shûfî. Kairo: Dâr al-Rosyad.

al-Kalabâdzî. 1969. Al-Ta‑âruf li Mazhab Ahl al-Tashawwuf. Kairo: Maktabah Kulliyah al-Azhariyyah.

al-Qusyayrî, Abû al-Qâsim ‑Abd al-Karîm. [t.t] al-Risâlah al-Qusyayriyyah fî ‑Ilm al-Tashawwuf, ed.: Ma‖rûf Zariq dan ‑Alî ‑Abd al-Hâmid Balthajî. [t.tp]: Dâr al-Kayr,

al-Sindi, Syeikh Abdul Qadir bin Habibullah. at Tashawwuf fi Mizan al-Bahts wa al-Tahqiq. Darul Manar, Cet. II, 8 Dzulqa‖dah 1415 H./8 April 1995 M., hal. 516.

al-Subkî. [t.t]. Thabaqât al-Syâfi‖iyyah al-Kubra. Mesir: ‑Isa al-Bâbî al-Halabi wa al-Syirkah

al-Sulamî, Abû ‑Abd al-Rahmân. 1992. Futuwwah: Konsep Pendidikan Kesaktiaan di Kalangan Sufi, terj., Bandung: Al-Bayan,

al-Syahrastânî. [t.t]. al-Milâl wa al-Nihâl, Juz I. Beirût: Dâr al-Kutub al-‑Ilmiyah,

al-Syâmî‖, ShâlihAhmad. 1993. al-Imâm al-Ghazâlî, Hujjat al-Islâm wa Mujaddid al-Mi‑ah al-Khâmisah. Damsyik: Dâr al-Qalâm,

al-Taftazani, Abu al-Wafa, al-Ghanimi. 1979.Madkhal ila al-Tasawwuf al-Islamy. Qahirah: Dar al-Tsaqafah.

al-Taftazani, Abu al-Wafa, al-Ghanimi. 2000. Zuhud di Abad Modern. terj., Yogyakarta: Pustaka Pelajar,

al-Tusi. 1960. al-Luma‖. Mesir: Dar al-Kutub al-Hadisah,

al-Zarkasyî. 1972. al-Burhân fî -Ulûm al-Qur‖ân. Beirût: Dâr al-Ma-ârif li al-Thibâ-ah wa al-Nasyar.

Anshori, Endang Saefuddin. 1983. Wawasan Islam Pokok-pokok Pikiran tentang Islam dan Ummatnya. Bandung : Perputakaan Salman ITB,

Arkoun, Muhammad. 2000. Membedah Pemikiran Islam. Bandung : Pustaka,

Azra, Azyumardi. 1995. Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII. Bandung: Mizan,

Badawî, -Abd al-Rahmân. 1977. Syathâhât al-shûfiyyah. Beirût: Dâr al-Qalam,

Badawî, -Abd al-Rahmân. 1977. Muallafât al-Ghazâlî, Cet. II. Kuwait: Wakalah al-Mathbu‖ât,

Bagir, Haidar. 2005. Buku Saku Tasawuf. Bandung: Arasy Mizan,

Bakar, Osman. 1991. Tawhid and Science: Essays on the History and Philosophy of Islamic Science. Malaysia: Nurin Enterprise,

Bosworth, C.E., 1993. Dinasti-Dinasti Islam, terj., Bandung: Mizan.

Damami, Muhammad. 2000.Tasawwuf Positif. Yogyakarta : Fajar Pustaka.

Dunia, Sulaiman. 1973. al-Haqîqah fi Nazhar al-Ghazâlî. Kairo: Dâr al-Ma-ârif.

Gusmian, Islah. 2003. Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika hingga Ideologi. Jakarta: Teraju.

Hamka. 1985. Tasawuf Modern. Jakarta : Penerbit Panjimas.

Hamka. 1986.Tasawuf Perkembangan dan Pemurniannya. Jakarta: Penerbit Panjimas.

Hanafi, Hassan. 1991. Agama, Ideologi dan Pembangunan, terj., Jakarta: P3M,

Hidayat, Qamaruddin. 2003.Wahyu di Langit Wahyu di Bumi Doktrin dan Peradaban Islam di Panggung Sejarah. Jakarta: Paramadina.

Hitti, Phillip K., 1974. History of the Arabs. London: Mac Millan Press.

Ibn Rusyd. 1964. Fashl al-Maqâl fî mâ bain al-Hikmah wa al-Syarî-ah min al-Ittishâl. Kairo: Dâr al-Ma‖ârif,

Idrîs, Syeikh Nafîs ibn. [t.t] Al-Durannafis terj., Surabaya: Amin,

Jabbar, Abdul. 1965. Syarah Ushul Khamsah. Kairo: Maktabah Wahbah.

Jahja, M. Zurkani. 1996. Teologi al-Ghazâlî: Pendekatan Metodologi. Yogyakarta: Pustaka Pelajar,

Madjid, Nurcholish. 1992. Islam Doktrin dan Peradaban. Jakarta: Paramadina,

Mahmûd, ‖Abd al-Qadîr. 1967. al-Falsafah al-Shûfiyyah fî al-Islâm. Kairo: Dâr al-Fikr al-‖Arabî.

Mubârok, Zakî. [t.t]. al-Akhlâq -inda al-Ghazâlî. Kairo: Dâr al-Syu‖b.

Mûsa, Muhammad Yûsuf. 1963. Falsafah al-Akhlâq fi al-Islâm. Kairo: Mu‖assasah al-Khanji.

Nasution, Harun. 1975. Pembaharuan dalam Islam. Jakarta: Bulan Bintang.

Nasution, Harun. 1985. Falsafah dan Mistisisme dalam Islam. Jakarta : Bulan bintang,

Nasution, Harun. 1986. Teologi Islam, Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan. Jakarta: UI Press.

Nasution, Harun. 1991. Filsafat Agama. Jakarta: Bulan Bintang.

Nasution, Harun. 1994. Pertemuan antara Falsafat dan Tasawuf dalam Peradaban Islam dalam Miqat, no. 80 Th. XX, Januari-Pebruari.

Nasution, Muhammad Yasir. 1996. Manusia Menurut al-Ghazâlî. Jakarta: Raja Grafindo Persada.

Nicholson, Reynold A. 1956. Fî Tashawwuf al-Islâmî wa Târîkhihi, trans. Abû ‖Alâ al--Afifî. Kairo: [t.p].

Nursi, Badiuzzaman Said. 1999. Persoalan Tauhid dan Tasbih, terj. Kuala Terengganu : Yayasan Islam,

Rahmat, Jalaluddin. 2002. Reformasi Sufistik. Jakarta : Pustaka Hidayat.

Schimmel, Annemarie. 1986. Dimensi Mistik dalam Islam, ter., Jakarta : Putaka Firdaus,

Sherwani, Harron Khan. 1945. Studies in Moslem Political, Though and Administration. Lahore: Published by Syekh Muhammad Ashraf.

Sirry, Mun‘in A. 2003. Fikih Lintas Agama. Jakarta : Paramadina.

Syukur, Amin. 2002. Menggugat Tasawuf. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Taimiyah, Ibn. [t.t]. Majmu‘at al-Rasâ‘il wa al-Masâ‘il, ed. Rasyîd Ridhâ‘. Kairo: [t.p].

Taymiyah. 1348 H. ibn al-Shuffiyyah wa al-Fuqoro‘. Kairo: Mathba‘ah al-Manar,

Thâwil, Tawfîq. 1979. Ushûsh al-Falsafah. Kairo: Dâr al-Nahdhah al-‘Arabîyyah.

Tujimah. 1960. Asrâr al-Insân fî Ma‘rifat al-Rûh wa al-Rahmân, Jakarta: Penerbit Universitas.

Usman, ‘Abd al-Kârim. [t.t]. Sîrat al-Ghazâlî. Damaskus: Dâr al-Fikr.

W.M., Abdul Hadi. 2001. Tasawuf yang Tertindas: Kajian Hermeneutik terhadap Karya-karya Hamzah Fansuri. Jakarta: Paramadina.

Yafie, Ali. 1994. Menggagas Fikih Sosial. Bandung : Mizan.

Zaidân, Yûsuf. 1988. ‘Abd al-Karîm al-Jîlî Failasuf al-Shûfiyah, Kairo: Al-Hayiah al-Mishriyah.

Zaqzuq, Mahmud Hamdi. 1987. al-Ghazâlî: Sang Sufi Sang Filosof, terj. Bandung: Pustaka.

PROFIL PENULIS

Penulis terlahir dengan nama Suteja. Dilahirkan di Desa Sumber Kecamatan Sumber Kabupaten Cirebon pada tanggal 5 Maret 1963 (27 Rajab 1383 Hijriah). Pendidikan penulis dimulai di SD Negeri 2 Sumber (lulus Desember 1976), dilanjutkan ke MTs Negeri (lulus 1979/1980) dan MA Negeri Babakan Ciwaringin (lulus 1982/1983). Tahun Akademik 1983/1984 penulis menduduki Jurusan Pendidikan Agama Islam (PAI) Fakulutas Tarbiyah IAIN SGD di Cirebon (lulus sarjana muda/BA tahun 1985/1986). Tahun Akademik 1987/1988 memasuki program doktoral Fakultas Tarbiyah IAIN SGD di Cirebon (jurusan PAI) lulus pada tahun 1989/1990. Sedangkan program pascasarajana ditempuh di IAIN Sunan Ampel Surabaya (Diraosah Ismaiah/Studi Islam) dan S3 Studi Pendidikan Islam (SPI) di UIN SGG Bandung (tahun 2004/2005 sd. 2007/2008).

Aktivitas di Ormas dimulai dari PMII (Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia) Cabang Cirebon dan Gerakan Pemuda (GP) Anshor Kabupaten Cirebon. Karir organisasi dimulai sejak tahun 1984-1985 sebagai Kordinator Departemen Pengembangan Ilmu dan Studi PMII Cabang Cirebon, Kordinator Departemen Perkaderan PMII Cabang Cirebon (1985-1986), Sekretaris Umum PMII Cabang Cirebon (1986-1987), Ketua Bidang Organisasi PMII Cabang Cirebon (1987-1988). Departemen Organisasi NU Cabang Kabupaten Cirebon (1987-1990), dan Ketua Badan Penelitian dan Pengembangan Cabang PMII Cirebon (1988-1992; empat periode). Dept. Pemuda dan Seni 1984-1987 GP Anshor

Kabupaten Cirebon dan Ketua I Bidang Organisasi GP Anshor Kabupaten Cirebon (1987-1990). Sekretaris NU Cabang Kabupaten Cirebon (2006-2011). Sekarang dipercaya sebagai Ketua Lembaga Perguruan Tinggi NU (LPTNU) Kabupaten Cirebon.

Pengalaman pelatihan yang pernah diikuti dan berhasil dicatat adalah: Penataran P4 Pola Pendukung 120 jam untuk calon Penatar Ormas se Jawa Barat di Bandung (1984), Pelatihan Kader Jurnalistik Tingkat Nasional (PB PMII, 1985), Pelatihan Instruktur Pelatihan PMII (Jakarta, 1985), Latihan Kader Lanjutan/LKL PB PMII (Surabaya, 1986 semasa kepengurusan Surya Dharma Ali sebagai Ketua Umum PB PMII- Sekjend. Isa Muchsin), Pemasyarakatan Undang Undang Politik (Bandung, 1989), Latihan Kepemimpinan NU (oleh Lakpesdam NU, Bandung, 1989) dan Achievemen Motivation Training /AMT (oleh Lakpesdam NU kepemimpinan H. Said Budairi-H. Tosari Wijaya, Jakarta, 1990).

Semasa remaja penulis banyak menjalani waktunya dan bergaul dengan lingkungan keluarga dan masyarakat penganut Kebatinan dan Kejawen. Pemahamannya tentang doktrin mistik cerbon, kebatinan dan kejawen lebih banyak diperoleh langsung dari kakek dan neneknya sampai dengan lulus sarjana. Kecenderungan dan hobinya menekuni dunia tasawuf dimulai semenjak berada di lingkungan Pesantren Roudhoh al-Tholibin Babakan Ciwaringin Cirebon (1976-1983). Semakin intens ketika mengalami perjumpaan secara langsung dan dibaiat menjadi murid Tarekat Naqsyabandiyah oleh K. Hamzah (putra Syaikh Tholhah Kalisapu Cirebon) dan pergaulannya selama kurang dari dua tahun

bersama Dr. H. Fudholi Zain, MA. (Dosen Tasawuf dan Mursyid Tarekat Khalwatiyah di Surabaya). Di bulan Mei 2012 penulis dibaiat menjadi murid Tarekat Tijaniyah oleh KH. Syifa bin KH. Akyas Buntet Pesantren Cirebon.

Selama menjadi mahasiswa penulis dikenal sebagai mahasiswa yang produktif dalam bidang jurnalistik sebagai penulis tetap kolom Mimbar Jum'at dan Kemahasiswaan/Kepemudaan di Surat Kabar PR Cirebon (1985-1987), Majalah MEDIA PEMBINAAN Kanwil Depag Jawa Barat, dan Majalah IKAPI (Ikatan Pecinta Buku Indonesia) Depdikbud Pusat. Diantara karya tulisnya, hasil penelitian mandiri yang dilakukan sejak tahun 2003–2006 tetapi tidak dipublikasikan, adalah "Kesehatan Mental Peziarah Makam Sunan Gunung Jati Cirebon".

Pengalaman pengabdian sebagai tenaga pengajar/guru dimulai di MD dan MTs Ittihadul Ummah Sumber (1983-1987), mendirikan dan mengelola Madrasah Aliyah Program Khusus (MAPK) Babakan Ciwaringin (1990-1993), MD Daruttauhid, MAU Nusantara dan mendirikan dan mengelola MAK Daruttauhid Arjawinangun (1993-1999), Pengajar MK Hadits di IAIN SGD Cirebon (1985-1996), Pengajar MK Psikologi di STAI Al-Khozini Sidoarjo Jawa Timur (1998-1999), dan SMK Nusantara Panembahan Weru Cirebon (1998-1999 sebagai Guru BP). Mendirikan STM SULTAN AGUNG Sumber Kabupaten Cirebon (1999-2000)

Mulai tahun akademik 1999/2000 penulis diangkat menjadi CPNS/Dosen Mata Kuliah: Metodologi Studi Islam (MSI) STAIN Cirebon (sekarang IAIN Syekh Nurjati Cirebon). Selama di

STAIN penulis diberi kepercayaan sebagai Sekretaris Redaksi Jurnal LEKTUR STAIN Cirebon (2003-2004). Jabatan yang pernah diamanatkan oleh lembaga: Sekretaris Program Studi Diploma II (2002-2006), Sekretaris Program Studi PAI (2006-2010), dan Pjs. Ketua Jurusan PAI (2010). Ketua Jurusan Pendidikan Agama Islam IAIN Syekh Nurjati Cirebon (mulai Maret 2011 sd. Sekarang).

Buku yang sudah dipublikasikan (ISBN) **Dasar-dasar Tasawuf Islam**, **Pengantar Tasawuf; Teori dan Praktik**, **Teori Dasar Tasawuf** (**Buku Daras**), **Tokoh Sufi dan Ajarannya**, **Kepribadian Wali Sufi**, **Filsafat Umum**, **Tafsir Ayat-ayat Pendidikan**, dan **Aspek-aspek Pendidikan**.

Cirebon, April 2013

Suteja Ibnu Pakar

Tokoh-tokoh Tasawuf dan Ajarannya

Selama abad pertama hijriah tasawuf belum dikenal sebagai sebuah disiplin ilmu yang mandiri. Abad ketiga hijriah dapat diklaim sebagai awal dari adanya kesadaran untuk merumuskan *epistema* tasawuf Islam sebagai bagian dari upaya identifikasi tasawuf Islam dengan perilaku keagamaan yang senada. Klaim ini dikuatkan oleh fakta sejarah yang menyatakan bahwa dalam masa ini muncul nama-nama besar yang mulai tergerak untuk menulis tentang tasawuf semisal Al-Muhasibi (w. 243 H), Al-Kharraz (w. 277 H), Al-Hakim Al-Tirmidzi (w. 285 H) dan Al-Junayd (w. 297 H).

Secara garis besar, buku yang berjudul Tokoh-tokoh Tasawuf dan Ajarannya ini berisi 4 bagian. Bagian pertama membahas mengenai pengantar tasawuf, bagian kedua membahas mengenai tokoh sufi sentral dan ajarannya, bagian ketiga membahas mengenai pendidikan bagi calon sufi (murid), dan bagian keempat atau bagian terakhir membahas mengenai kepribadian calon sufi.

Penerbit Deepublish (CV BUDI UTAMA)
Jl. Elang 3 No.3, Drono, Sardonoharjo, Ngaglik, Sleman
Jl. Kaliurang Km 9,3 Yogyakarta 55581
Telp/Fax : (0274) 4533427
Email : deepublish@ymail.com
Penerbit Deepublish www.deepublish.co.id @deepublisher

Kategori: Biografi Tokoh Agama Islam